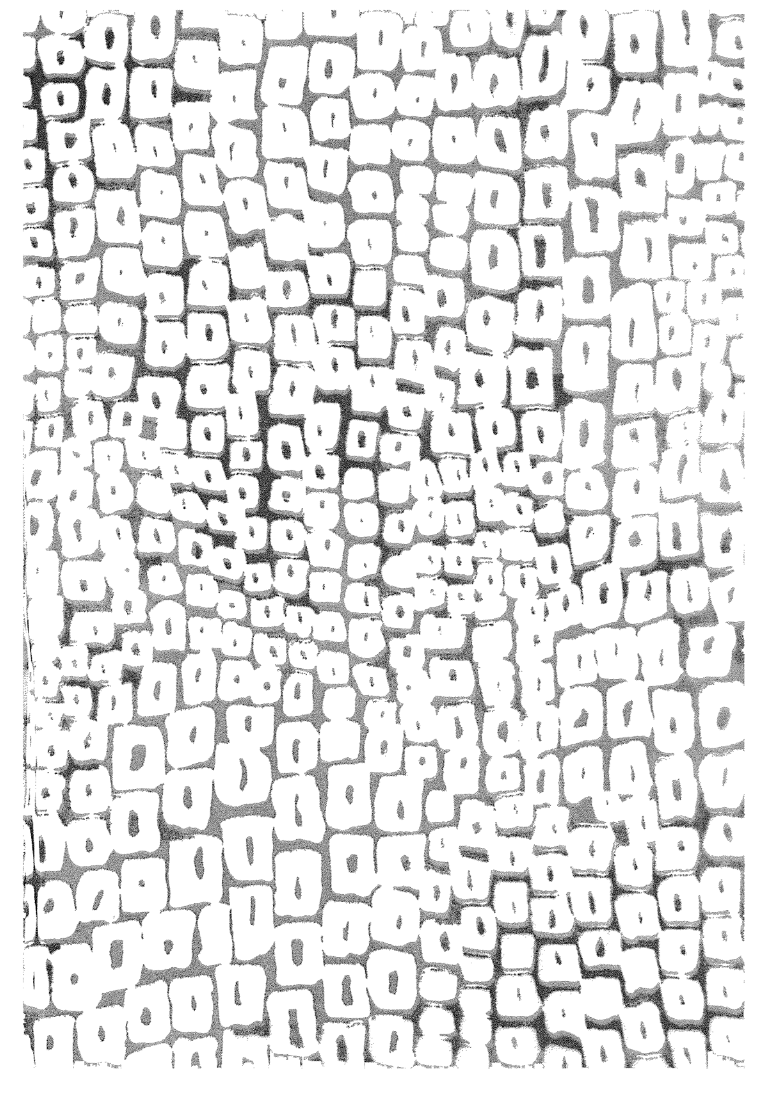
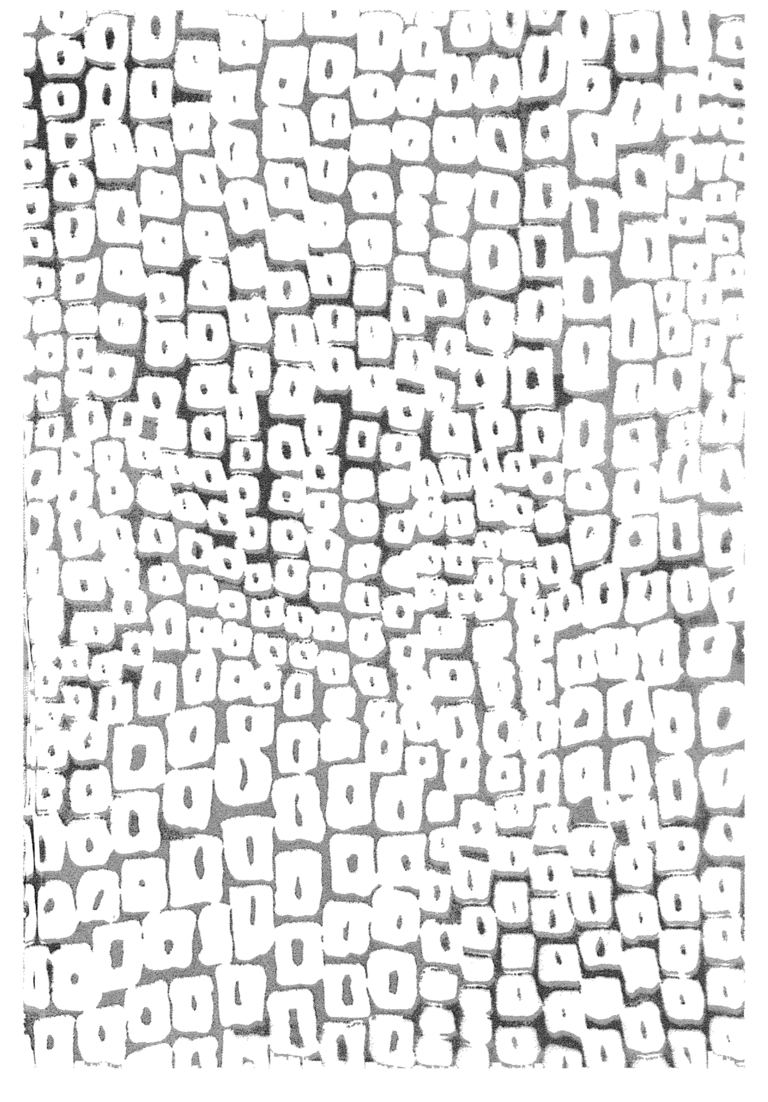
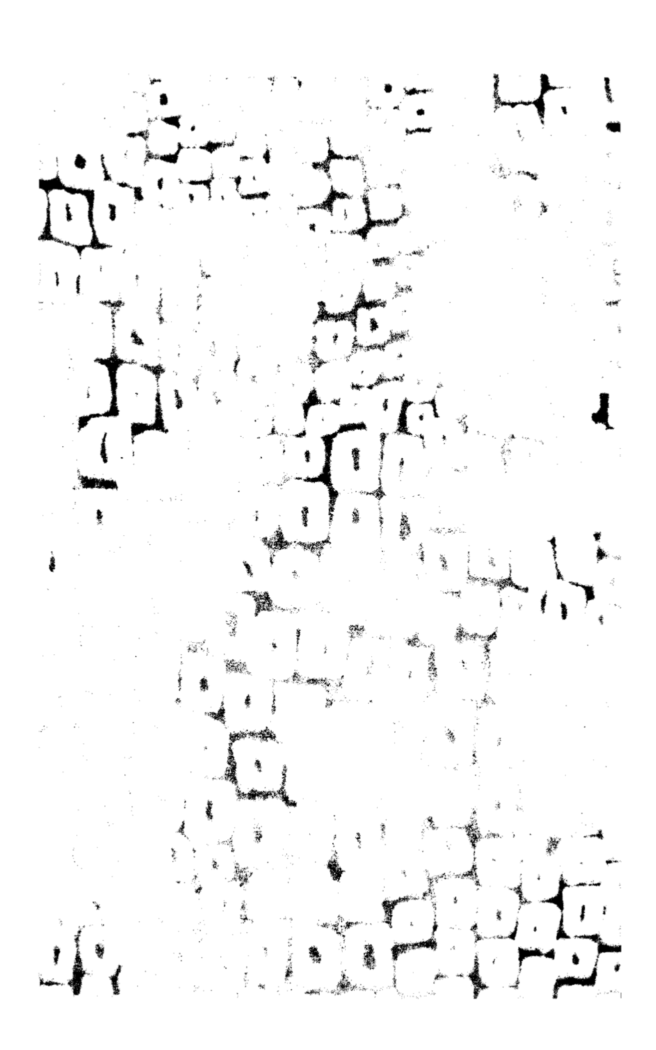








# العدد ٩٥ / ١٥١

## محتويات العدد

# لماذا لا يتواجد العقل في الدماغ بل في شبكة المجتمع الاتصالية

بقلم رولاند فيشر Roland Fischer

*يبدو لى أن الأمر الأكثر احتمالاً هو أن الناس سيصلون ذات يوم إلى رأى قاطع مفاده أنه لا يوجد مركز فى الجهاز العصبى يقابل تفكيراً معيناً أو فكرة محددة أو ذكرى.*

ويتجنشتين Wittgenstein

لقد تم التأكيد فى إحدى المقالات الحديثة(*) على أن كلا من المخ والعقل يظهران للمرء وكأنهما منطقتا نفوذ متكاملتان ومتبادلتان بشكل متكرر داخل دورة تفسيرية (فيشر Fischer ١٩٨٧). ومن المظاهر البازرة وغير المدركة لهذه الدورة التفسيرية أن التأويل داخلها غير محكوم بقاعدة محددة ومن ثم يبدو وكأنه حاكم لنفسه. فلقد أصبحت الملامح الفردية لهذا العالم (أو المخ) مفهومة من حيث سياق (العقل) بأكمله فى حين أن السياق بأكمله قد أصبح مفهوماً من خلال ملامح فردية (أو وظائف المخ). إذن كيف أو من أين يظهر المغزى؟.

لا يمكننا أن ندرك سوى قليل من التشابه بين أفكارنا وبين تلك الأشياء أو المواضيع التى ننسبها إليها، فأقل ما يمكن قوله هو أن معتقداتنا عن طبيعة العالم الباطنية هى غالباً غير ثابتة. إلا أن المغزى لا يقع فى المعنى المشمول داخل الأشياء (أو داخل قراءة النصوص) ولكنه موجود فى حقيقة أن الإدراك أو معرفة الأشياء (أو قراءة النصوص)

---

(*) بزوغ العقل من المخ : الجذور البيولوجية للدائرة التفسيرية Emergence of Mind form Brain: the Biological Roots of the Hermeneutic Circle مجلة ديوچين، العدد رقم ١٣٨ (١٩٨٧).

---

ترجمة : طارق يوسف ميخائيل

يسمح بظهور المدلول الذى كان مشمولاً داخل ذاكرتنا الوراثية وجهازنا العصبى. والمعنى ليس دلالة ساكنة بل هو إشارة إلى قبول مميز للفظ غير محقق وغير مؤكد (فيشر ١٩٧٩). ويمكن على سبيل المثال تطبيق هذا الجدال على التأويل الناتج عن التحليل النفسى، فلو كان مقبولاً أو كان يكسب الحياة التى تبدو مشوشة وعشوائية تماسكاً ملحوظاً، أو كما يقول سبنس Spence (١٩٨٣) لو كان فى إمكان المحلل النفسى أن يجد موضعاً قصصياً ذا دلالة داخل المناطق الغامضة فى خبرة المريض، فعندئذ يمكننا أن نضيف أن فى إمكان المحلل النفسى الارتفاع بإدراكه الشخصى مما يسمح للمريض بأن يستبدل بالغموض التماسك والمعنى.

وأكثر من هذا يمكننا التقدم خطوة للأمام بحيث نقارن نموذجاً جيداً لمشكلة غامضة فى علم الطبيعة أو فى فيسيولجيا الأعصاب neurophysiology بموضع قصصى ذى دلالة. وعلى سبيل المثال نجد أن النموذج الجيد فى علم الطبيعة يشارك فى عملية تنظيم داخلية غير مدركة (بين العقل والمخ وكذلك بين القارئ والنص)، ويصفه شاو Shaw (١٩٨٤، ص ٩١) بأنه تفسيرى من جهة ما يسببه من شعور باطنى بالإشباع. ويستطرد شاو - وهو طبيب وعالم رياضى - إنه قبل أن نعتبر أن الاحساس الباطنى خارج عن نطاق مناقشة تركيب النماذج، يجب أن نتذكر أن مثل هذه الأحاسيس أو الغرائز هى التى توجه كل الأعمال الخلاقة سواء أكانت علمية أو خلاف ذلك. فيمكن أن تكون للنماذج قيمة تفسيرية حتى عندما تفتقر لمقدرة تنبؤية، وأوضح مثال لذلك هو نظرية التطور، كما يمكننا أن نضيف العمليات التاريخية الأخرى مثل التعلم والإدراك الحسى والهلوسات وكذلك الأحلام (فيشر ١٩٨٩). ومن المفهوم أن مصطلح "تاريخ history" يعنى فى معظم اللغات الأوروبية ما قد حدث فعلاً وكذلك طريقة رواية تلك الأحداث. ويتم شرح هذه الأحداث عن طريق تحويلها إلى قصة.

## التعلم والتذكر ليسا متمركزين فى المكان.

ينبنى الاستنتاج بأن تذكر الأشياء التى (لاتزال) موجودة (فيشر ١٩٧٥ و ١٩٨٦) يجب أن يشمل أنماطاً زمنية على أساس ملاحظة أن الذاكرة ليست متمركزة فى المكان. فهذا التمركز يقتصر على قنوات المخرجات حيث يحمل كل عصب ناقل للحركة بعض الأوامر لعضلة محددة. ولكن على امتداد مسارات الأعصاب المساعدة التى تنقل المعلومات من أعضاء الحس وحتى تصل بها إلى قشرة المخ، نجد أن التمركز يزداد إنتشاراً عند كل طبقة تشابك عصبى، وبهذا يتأثر فى النهاية عدد ضخم من الخلايا العصبية القشرية Cortical neurons بالرسالة القادمة من خلال أية قناة حسية. ومن جهة المخرجات نجد أنه كلما تعمقنا فى مسارات نقل الحركة يزداد إنتاج أى مثير محلى للمخرجات الموجهة إلى العديد من العضلات. يذكرنا برينجل Pringle (١٩٧٦) فى هذا

الصدد أن مساحات كبيرة من قشرة المخ البشرى - والتى أطلق عليها بينفيلد Penfield "اسم القشرة غير المرتبطة" - ليس لها أى وظيفة يمكن تعريفها من جهة التأثيرات المتمركزة، ومن ثم وجب تحويل المعلومات المؤكدة إلى أنماط زمنية بدلاً من أنماط مكانية (ثم تعود لتصبح أنماطاً مكانية وهى فى طريقها للخارج مرة أخرى). ومن المؤكد أنه بالنسبة للحالات البشرية التى أدت فيها إثارة القشرة المخية بالكهرباء إلى استدعاء ذكريات محددة، ثبت أن استئصال المنطقة المثارة لا يؤثر فى استدعاء هذه الذكريات (بينفيلد وبيروت Penfield & Perot ١٩٦٣).

ومن الممكن تحول الرسائل من رسائل زمنية إلى رسائل مكانية وبالعكس نظراً لأن المكان والزمن متكافئان، وهى ملاحظة تعبر عنها ظاهرة بولفريش Pulfrich خير تعبير (فيشر ١٩٦٦ و ١٩٧٧). تصور كرة حديدية معلقة على شكل بندول وتتحرك فى مستوى أفقى أى تتأرجح من اليسار لليمين. فلو وضع المشاهد قطعة زجاجية معتمة أمام إحدى عينيه فسيجد أن الحركات الأفقية للبندول تتحول إلى حركات إهليلجية فى الفراغ. ذلك أن الفارق الزمنى فى النقل العصبى الناتج عن اختلاف شدة المثير (بسبب الزجاج المعتم) قد تمت ترجمته إلى فارق مكانى. وبالتحديد فإن كل نقصان فى الشدة بمعدل وحدة لوغاريتمية يقابله تأخر فى نقل المثير البصرى مقداره حوالى ١٠ مللى ثانية. وازدياد التأخر الزمنى يؤدى فى النهاية إلى تحول حركة البندول الإهليلجية إلى حركة دائرية. بل أكثر من هذا فإن نقل قطعة الزجاج أمام العين الأخرى يؤدى إلى إنعكاس اتجاه الحركة الإهليلجية. ومما سبق يتبين لنا أن الاختلافات فى شدة المثيرات أو الفروق الزمنية بين المثيرات المختلفة هى التى تحدد الموقع المكانى للظواهر سواء أكانت بصرية أو لمسية أو حرارية أو سمعية أو تذوقية أو شمية أو خليطاً بين التذوقية والشمية. وعن طريق تغيير التأخير الزمنى بين التعرض لمثير تذوقى وشمى مثلاً فإن من الممكن تحريك هذا الإحساس المركب من طرف الأنف إلى الحلق إلى طرف اللسان (فون بيكيسى von Békésy ١٩٦٤).

وهناك توضيح آخر لمسألة تكافؤ الزمان والمكان ألا وهو الانحراف المنتظم فى الزمن التجريبى عند قياسه فى بيئات ذات مقياس رسم متغير وذلك عن طريق المعادلة التالية: E=XT حيث E هى الزمن التجريبى و X هى تبادل مقياس رسم الفراغ فى حين أن T هى الزمن المقاس بالساعة (دى لونج De Long ١٩٨١). وكلما انخفض مقياس رسم الفراغ ازداد اتساع الزمن التجريبى.

يحمل تكافؤ المكان والزمان البيولوچيين تشابها ملحوظاً مع تكافؤ المكان والزمان فى الطبيعة. ولكن الفرق الجوهرى بين النوعين هو أن الرقم الثابت لسرعة الضوء فى الطبيعة

هو ٣٠٠٠٠٠ كيلو متر فى الثانية فى حين أن سرعة انتقال الإشارات فى الألياف العصبية يتراوح بين واحد إلى مائة متر فى الثانية بتناسب عكسى مع قطر الليفة العصبية. وأكثر من هذا فإن الاختلافات فى شدة المثير فى المكان والزمان البيولوچيين تتحول عن طريق الجهاز العصبى إلى ذبذبات تتناسب مع لوغاريتم شدة المثير.[١]

وربما يكون التكافؤ المكانى / الزمانى عبارة عن إعلان إدراكى للتكامل الدمجى بين نصفى الكرة المخية. فنصف الكرة الأيمن يصور العالم المحيط على هيئة مكانية، فى حين أن نصف الكرة الأيسر يصور العالم المحيط كنص متعاقب فى الزمان.

وربما يكون المكان والزمان تركيبين مخيين تم بناؤهما شيئاً فشيئاً وذلك وفقاً لرأى بياجيه Piaget (١٩٥٤). كما أن كلا من بيركويتز وتشيرجى Berkowitz & Tschirgi (١٩٨٨) يجادلان بأن الإنسان يتصور نفسه محصوراً داخل مكان ثلاثى، وذلك ليس لأن العالم الخارجى ثلاثى الأبعاد فى حد ذاته بل لأن الجهاز العصبى البشرى يعمل بلا تناسق فى ثلاثة اتجاهات، ولقد تزامن تطور أبعاد العالم فى الفراغ من صفر إلى ثلاثة مع تطور الكائنات الحية عديدة الخلايا نحو أجسام غير متناسقة تعمل فى الفراغ (من أجسام دائرية متناسقة إلى أجسام شعاعية ثم إلى أجسام ثنائية حتى تصل إلى تناسق مخى فى البشر).

يزعم شنيدر Snyder (١٩٨٨) أنه مع الأخذ فى الاعتبار الأهمية الكبيرة للتزامن نحو نشوء الزمنية، فربما يكون للأطر المرجعية التجريبية والمختصة بفيسيولوچيا الأعصاب أشكالاً زمنية مختلفة بصورة أساسية مرتبطة بها، وهو يبنى رأيه على النتائج المثيرة للانتباه التى خلص إليها ليبيت مع أخرين Libet et al. (١٩٨٥). وتكشف هذه البيانات أن بداية التعرض لمثير مادى مرتبط بإحساس خارجى والشعور بهذا الإحساس هما حدثان متزامنان تقريباً، فى حين أن بداية التعرض للمثير المادى المرتبط بالإحساس الخارجى

---

(١) يتأمل زابارا Zabara (١٩٧٣) فى الفرق فى وحدات العمل بين الكون الفيزيقى (النيوتونى) والجهاز العصبى. فوحدة العمل فى الكون الفيزيقى النيوتونى هى مادة (جسم، أو جسيم إذا كانت صغيرة جدا)، فى حين أن وحدة العمل فى الجهاز العصبى هى "النبضة" (وهو مصطلح بدائى غير معروف مثله فى ذلك مثل مصطلح المادة). ولكل من المادة والنبضة خصائص مدركة معينة، فالمادة لها "جوهر" "واستمرارية" "وبعد"، فى حين أن خصائص النبضة هى "التوصل" وكل شىء أو لا شىء". ولقد شرحت قوانين نيوتن الثلاثة أسس عمل المادة. ومع ذلك فإن الاختلافات الرئيسية من الكون الفيزيقى والكون البيولوچى للجهاز العصبى هى أساس الحمل : حيث تظهر المادة حركة خطية، فى حين تظهر النبضة حركة دائرية. ويستخلص زابارا - واضعاً فى اعتباره كل هذه الاختلافات - أنه يمكن اعتبار الكون الفيزيقى حالة خاصة لعمليات الجهاز العصبى، كيف عبرج. ك. شيستيرتون G. K. Chesterton عن ذلك؟. "الكون هو تقريباً أصغر ثقب يمكن للإنسان إخفاء رأسه داخله".

والوصول إلى لياقة عصبيةمخية ليسا كذلك. وبالطبع تم إرجاع هذا التأخر إلى ظاهرة تكافؤ المكان والزمان.

لو اعتبرنا أن المكان بناء بيولوجي وأن الزمان مكافئ للمكان، إذن فمن المتوقع أن يكون الزمان - وهو إدراك حسي متلاحق للبيانات وتلاحمها داخل التزامن بمدى ذبذبات محدود - بناء بيولوجياً كذلك. ولقد علق أحد الفلاسفة بعد أن شرحت له بيانات هذه التجربة قائلاً بسخرية "إن هذا المفهوم واضح، فعقولنا تتمتع بإرادة حرة فى حين نحرم نحن منها".

## التمركز كحقيقة واقعة وكخيال

يلاحظ جاردنر Gardner (١٩٧٤) أنه ربما يعزى الاختلاف بين مدرستين رئيسيتين هما مدرسة المتمركزين the localizers وهى مدرسة "جيشويند - لوريا Geschwind-Luria" ومدرسة النظاميين غير المتمركزين the systemic non-localizers وهى مدرسة "جاكسون-هيد-باى Jackson-Head-Bay إلى اهتمام كل منهما بدراسة مجموعة مختلفة من الأشخاص. فيميل المتمركزون إلى التركيز على مراحل عمرية أكبر حيث تؤدى الإصابات الثابتة إلى تلفيات دافعة، فى حين يركز اللامركزيون على المراحل العمرية الأصغر التى يتمتع أصحابها بقدرة فائقة على الشفاء بصرف النظر عن موضع أو حتى حجم الإصابة. ولكن كل التعميمات تتداعى عندما نتحدث عن أشخاص عسر وهم يشكلون حوالى عشرة فى المائة من تعداد البشر. فيتميز نصف عدد العسر تقريباً بوجود مركز التحدث لديهم فى نصف كرة المخ الأيمن على عكس الأشخاص المستخدمين ليدهم اليمنى والذين يوجد هذا المركز لديهم فى الناحية اليسرى من القشرة المخية.

ومن المؤكد أن بروكا Broca (١٨٦٥، ص ٣٨٣) لم يدع أبداً أن المخ يسيطر على اللغة. ولكنه قام فقط بفصل الجزء اللغوى الخاص بإنتاج الحديث بإحداث تلف موضعى (إلينج Eling ١٩٨٥)، ومن المثير للاهتمام أن التلف المتدرج الاتساع - كالورم مثلاً - لن يؤدى إلى فقدان القدرة على النطق aphasia حتى ولو تمركز الورم فى منطقة الحديث. إذن لابد أن يكون التدخل شاملاً فى خطوة واحدة حتى يؤدى إلى عجز فى السلوك، نظراً لأن التلفيات المتدرجة الحدوث لا تسبب عجزاً ملحوظاً (لينبرج Lenneberg ١٩٧٢). ومن المثير للحيرة كذلك أن الخريطة المحددة لوظائف المخ المتمركزة والمبنية على أساس رسام المخ الكهربائى electroencephalography (EEG) لا تطابق الوظائف المتمركزة المرسومة على أساس تلفيات مخية محددة.

ومن الممكن أن تتداخل التلفيات مع وظائف المخ أثناء إجراء رسم المخ الكهربائى مسببة تفرعات وقفزات خطيرة فى عمل المخ تظهر فى الأحداث العارضة التى يكشفها

الرسام الكهربائى. ويمكن فهم النظم البيولوجية أو الأنماط الزمنية المتذبذبة الخاصة بالمخ على أنها توازن ديناميكى مع ظواهر العالم من خلال معرفة المخ لكنهه أو بعبارة أخرى "التفكير". ولهذا فإنه من الممكن أن يكون الإدراك والفهم وحل المشاكل أو القيام بالعمليات التفسيرية أو المرور بالخبرات التذوقية هو حالة محددة من التوازنات [٢] التى تسبب الإشباع، إتحاد نهائى لبعض العمليات يصل فى ذروته إلى حالة ثابتة تتقدم نحوها أنماط إشعال الخلايا العصبية المتذبذبة. ولهذه الأنظمة المتذبذبة جوانب يمكنها التفرع. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا قياس هذه الجوانب إلا أن فى إمكاننا مع ذلك تحديد تفرعاتها عن طريق الأحداث العارضة التى تظهر فى رسومات رسام المخ الكهربى. ولهذا فإن تلك الاحداث العارضة قد تكون انعكاسا لاحداث هامة رغم أنها قد لا تتعدى مجرد ظل شاحب للديناميكيات الداخلية (زيمان Zeeman ١٩٧٥). ومن هذا يتبين أن الأحداث العارضة الباطنة قد تمدنا بنموذج جيد لعمل العقل.

ومن ثم يمكن تشبيه القائمين بتشغيل رسام المخ الكهربائى بعلماء آثار ينقبون فى العقل، كما أن البيانات التى يستخلصونها هى نتيجة "التنقيب عن المعرفة" (فوكولت Foucault ١٩٧٢).

---

(٢) يعتقد موندريان Mondrian أن الاحساس بالجمال هو التوازن المتناسق للمتناقضات وذلك داخل إطار كلى مميز ومتسلسل. (قارن هذا مع اعتقاد ليفى شتراوس Levi - Strauss بأن التفكير يقدم داخل متضادات ثنائية). ونجد فى الرسومات هذا "التوازن الديناميكى" للعناصر المتضادة معبراً عنه بالزاوية القائمة (موندريان ١٩٤٥) ولا يمكن التعبير عن الشمولية إلا بالعلاقات التقليدية المجتثة، والتى لكونها مقيدة جوهرياً بالرغبة فى أنها تخلق عدم اتزان وفوضى مأساوية (باتلر Butler ١٩٨٢). والواقع أن الانطباع الجمالى المسيطر هو سكون روحى. "يصبح السكون ظاهراً بطواعية من خلال تناسق العلاقات"، وهناك ثلاثة أنواع لهذه العلاقات: علاقات الموضع وعلاقات التناسب وعلاقات اللون. ويتحصر هدف موندريان فى التعبير عن الثوابت (أو غير المتغيرات) الخاصة بالعقل البشرى، وهى روابط تتقاطع خلال مستطيلات وخلال سمك الخطوط. فالزوايا القائمة والمتوازيات هى "علاقات الموضع"، فى حين أن التقسيمات البسيطة والرقم الذهبى هى "علاقات التناسب". أما التناسق المميز والواضح للدرجات اللونية غير المظللة فهو "علاقات اللون" (بونيو Bouleau ١٩٦٣).

المهم هو خلق جمال فائق من خلال عمليات رياضية جامدة (للجمال المجرد من أى موضوع)، أى خلق عمل فنى خالص الذى هو نمط وقود خلايا المشاهد العصبية (فى الزمن) كما يعكس صورته فى مرآة أدائه المتكرر. وهذا الأداء هو نظرة تأملية للمكان كعلاقات للموضع وعلاقات النسب وعلاقات للون.

وعلى الرغم من الفصل الحالى بين الفن التجريدى والفن الرمزى إلا أنه قد أصبح من الواضح أن عمل الرسامين فى مختلف العهود لم يكن مجرد الرسم بل كان أيضاً البناء أثناء الرسم، مكسبين الأشكال ترتيبا والخطوط تناسقاً. والرسامون الغربيون الذين وإن كانوا محكومين بحدود الاطار وتناسق اللوحة إلا أنهم مع ذلك استخدموا الموضوع كستار فرضه عليهم الواقع الأجتماعى لعصرهم. ولقد مكنهم هذا الستار من الوقوف فى مواجهة وقودهم العصبى، متأملين بعناية هندسية المواضع والنسب واللون.

هل تتمركز هذه المعرفة فى المخ؟. يرفض فرويد Freud فى كتابه تفسير الأحلام The Interpretation of Dreams (١٩٠٠) الرأى القائل بإمكانية تحديد أماكن تشريحية للعمليات العقلية، أو أن هذه العمليات تحتاج إلى التوافق مع أى تركيب مادى:

> أنا ببساطة أقترح اتباع الرأى القائل بوجوب تصويرنا للأداة التى تنقل وظائفنا العقلية للخارج وكأنها تشبه ميكروسكوبياً مركباً أو جهازاً للتصوير الفوتوغرافى أو شيئاً من هذا القبيل. ومن هذا المنطق نجد أن الموقع المادى سيقابل نقطة ما داخل هذا الجهاز تتكون عندها إحدى المراحل الأولية للصورة. وكما نعلم فإن هذا يحدث داخل الميكروسكوب أو التليسكوب عند نقط مثالية أو مناطق تنعدم فيها المكونات المحسوسة...

ويشير جريجورى Gregory (١٩٨١) إلى مدى صعوبة فهم أو تحديد مكان الوظيفة حتى فى الماكينات البسيطة:

> تكمن المشكلة فى أن تغيير النظام الميكانيكى أو الدائرة الإلكترونية عن طريق إزالة أو تغيير خصائص مكوناته سيؤدى بصفة عامة إلى تأثر النظام الميكانيكى أو الدائرة الإلكترونية بأشكال غريبة تحتاج فى حد ذاتها إلى تفسير، فلقد أصبحت الآن نظماً مختلفة ذات خصائص مختلفة يحتاج فهمها إلى إعادة وصف النظم الجديدة بكاملها. فعلى سبيل المثال نجد أن تغييراً بسيطاً فى دائرة الأمبليفير amplifier يمكن أن يحوله إلى جهاز تعيين طول الموجة اللاسلكية oscillator. وقد تظهر مشكلات أخرى عند وجود أجزاء زائدة لأن نزعها قد لا يسبب أى تغيرات.

ولقد وصل كارل لاشلى Karl Lashley (١٩٥٠) كذلك إلى استنتاج مفاده أن الوظائف العقلية مثل الذاكرة يجب أن تتوزع فى الجهاز العصبى المركزى (CNS).

> إن من المستحيل عرض مواقع منعزلة لآثار الذاكرة فى أى مكان داخل الجهاز العصبى، فنفس الخلايا العصبية التى تحفظ آثار ذكرى إحدى التجارب يجب أن تشارك كذلك فى العديد من الأنشطة الأخرى التى لا تحصى. فاسترجاع المعلومات يتضمن أداء تعاونياً رناناً بين عدد كبير من الخلايا العصبية.

ومن هذا يتبين لنا أن تين هوتن Ten Houten (١٩٧٨) كان على حق عندما عرض تلك المشكلة كما يلى :

> بالرغم من تراكم عدد هائل من الأدلة على أن نصفى الكرة المخية الأيمن والأيسر مختصان بالتعامل مع أنواع مختلفة من المعلومات، إلا أننا لا نزال نجهل كيف يتم إنتاج الأفكار فى المخ. يأسف سيمز Semmes (١٩٦٨) لأن مفهوم العرض الجانبى للمخ لا يقدم إلا عنواناً أو إعادة صياغة للاكتشاف السابق بأن التلف الذى يحدث لأحد نصفى الكرة المخية يسبب عجزاً يختلف عن ذلك الناتج عن تلف يصيب نصف الكرة الآخر.

وأنواع التمييز بين نقيضين مثل التمييز بين التحليلى والجشطلتى analytic vs. gestalt، أو بين التعامل المتوازى والتعامل المتوالى أو بين أحكام التشابه وأحكام الاختلاف قد تكون انعكاساً لوظيفة عقلية غريزية متفرعة. ويمكن أن يكون لمثل هذه الخاصية المتفرعة إلى متناقضات ثنائية أهمية بالغة لأغراض البقاء (تصور "استراتيجيات بحثية" تحت "الظروف القصوى"). ولقد كانت ومازالت لهذه التناقضات الثنائية الأرسطية أو المنطق مزدوج القيمة والعلاقات بين السبب والنتيجة أدوات هامة للتعامل مع عالم مهدد وغير مفهوم. ومن المفيد ملاحظة كيف أن هذا الميل نحو التفرع قد اصطبغ بروح العصر Zeitgeist، أو بعبارة أخرى الانحراف العصرى أو الواقع الاجتماعى لحقبة ما. فعلى سبيل المثال نجد أن تفرعات القرن التاسع عشر تعكس الوضع الدونى الممنوح سواء للنساء أو لغير البيض أو للحيوانات أو المجانين، فى حين أن القيم التى أصبحت موجودة فى نصف الكرة المخية الأيمن خلال القرن العشرين قد تدين بوجودها نوعاً ما لقوة السود وتحرر المرأة، والاحتجاج ضد حرب فيتنام، ونهضة شبكة الصناعات الحربية، والشعبية المتزايدة لطقوس الأديان الشرقية (كورباليس Corballis ١٩٨٥).

وختاماً لهذا الجزء سأذكرك بأننا نجد فى جميع فصائل الكائنات الحية مزدوجة المخ أو بعبارة أخرى فى جميع الفقاريات ميكانيزماً حاجزاً مهمته منع كل من نصفى المخ من التدخل الاستبطانى فى المحتويات الشعورية للنصف الآخر وذلك منعاً لازدواجية مجال الرؤية على سبيل المثال (بوسيتى Pucetti ١٩٨٥). فمن الواضح أننى لست موجوداً فى المكان الذى أفكر فيه، كما أننى أفكر فى المكان الذى لست موجوداً فيه (لاسان Lacan ١٩٧٧).

والخلاصة هى أن الرأيين الحاسمين ضد نظرية التمركز مبنيان على ما يلى: (١) البرهان الذى توصل إليه لاشلى والذى يثبت أن الأثر الضار الناتج عن إزالة أجزاء من قشرة المخ

يعتمد على كمية الأنسجة المزالة وليس على موقعها بالتحديد. لقد أدى هذا الاكتشاف إلى ظهور مبادئ الفعل الجمعى والتعادلية. (٢) الحقيقة الثابتة القائلة بأن لكل من أجهزة الحس ونقل الحركة تمثيلاً متعدداً (خرائط المخ). وبعبارة أخرى فعلى الرغم من أن كل جزء ممثل فى كل مكان، إلا أن بعض الوظائف ممثلة فى نقاط معينة أكثر من غيرها. فمثلاً نجد أن شبكية العين ممثلة عدة مرات فى القشرة المخية، فشبكية عين القطة ممثلة ثلاث عشرة مرة على الأقل فى خريطة القشرة المخية. أما فى حالة قرد البومة فالتمثيل يصل إلى ثمانى مرات، وهكذا. ويلقى وجودها الضوء على ما يرى الآن من خلاف غير مضمون حول تمركز الوظائف. فالأحداث المخية المبطنة للوظائف المركبة والمدركة تتوزع بدرجة كبيرة بحيث لا يمكن لأى تلف بالمخ مهما عظم أن يدمرها بشكل تام أو حتى يتركها وحيدة (جريجورى ١٩٨٧، ص ٤٣٨). وأما عن تمركز الوظائف داخل نصف الكرة المخية فإننا نجد كمية وفيرة من البيانات المثيرة والخدع البارعة أثناء دراسة المخ، ولكن يبقى مدلول هذه البيانات من جهة القدرات المحددة أمراً محيراً بشدة كما يقول شارشلاند Churchland (١٩٨٦ ص ١٩٣ - ٢٠٢) الذى يستطرد قائلاً إنه حتى الزعم بأن منطقة بروكا Broca هى المسئولة عن الحديث ومنطقة ويرنيك Wernicke هى المسئولة عن القيم هو تبسيط للأمور أكثر من اللازم.

### دائرة تفسيرية :

### التوقعات تبنى على الإدراكات الحسية التى تبنى بدورها على التوقعات

تشير نظرية التمركز إلى التلفيات وعواقبها ولكنها لا تذكر المراكز المتحكمة فى "وظائف" محددة. يقول جريجورى (١٩٨١) بشىء من التهكم:

> ليس معنى أن يصدر جهاز الراديو الخاص بك صفيراً حاداً عندما تنزع منه أحد الترانزيستورات أن تطلق على هذا الترانزيستور اسم مركز منع الصفير.

إننا نستخدم تعبيرات مختلفة عند الحديث عن القدرات العقلية العالية مثل "التعلم" و "الإدراك" و "استعادة المعلومات" و "التنبؤ" و "التذكر" وغيرها. ولقد دأب العلماء على محاولة التعرف وتحديد أماكن هذه الوظائف داخل أجزاء المخ المتعددة والخاصة بالتعلم، والإدراك، واستعادة المعلومات والتنبؤ والتذكر ... إلخ. ولا يقوم هذا البحث اليائس على الميكانيزم الممثل لهذه الوظائف بصورة منعزلة على أساس فسيولوجى، بل على أساس

لفظى بحت. فعندما يقوم المرء بفصل هذه الوظائف عن مجموع العملية الإدراكية فإنه بذلك يتخلى عن المشكلة الأصلية وينشغل بالبحث عن الميكانيزمات المتممة لوظائف مختلفة تماماً. ولفهمها يجب إعادة وصف نظام جديد كامل.

"أين يتم تخزين (المشاعر الغيرية)؟، فى الحيوان المنوى أم فى البويضة؟. "هذا السؤال يماثل التساؤل عن مكان تخزين الذاكرة، أو عندما ينشغل كائن حى بالطعام فأين يكون سلوكه التزاوجى؟ هل تم تخزينه؟ لو كان من السخف الحديث عن الخزان الجنسى الذى نخزن فيه ميولنا التزاوجية أثناء انشغالنا بالقراءة أو الأكل، فبالأولى يكون من السخف التحدث عن الخزان الذى يحوى الكلمات والصور (بيت Peat ١٩٧٦).

يقول باز Paz (١٩٤٩) أن الذاكرة ليست هى استعادة الأحداث الماضية بل هى إعادة بناء استنتاجى للحاضر الذى لا يمضى أبداً. وإعادة البناء الاستنتاجى هو عمل خلاق مبنى على الخبرة السابقة "المتعلمة"، وهو عملية إدراك معرفى تضمن استمرار كل من الخبرة وصاحبها. فلو أن الأحداث الماضية قد تمركزت فى المخ على هيئة آثار متبقية Engrams لما تمكنا من استعادتها إلا على هيئة شظايا متناثرة أو قوالب جامدة. ولكننا نجد أن إعادة البناء الاستنتاجى ليس أمراً مفتتاً بل هو عملية خلاقة يتم خلالها تعديل الخبرات الماضية من خلال بيئة جديدة (للحاضر). وعلى نفس المنوال نجد أن مواضيعا أو قصصاً معينة تعاد كتابتها، كما تتم إعادة رسم الصور وإعادة تلحين الموسيقى وذلك من خلال كل جيل جديد بطريقة تؤدى إلى تنقيح الخبرات السابقة وتغيير شكلها وتعديلها. أى أنه يتم إعادة ترتيبها بحيث تتوافق مع معطيات الظروف الجديدة وتصبح بهيئة معدلة، أو بعبارة أخرى "تذكر الأشياء الحاضرة" (فيشر ١٩٧٩).

وعندما نميل إلى جانب عملية الإدراك المعرفى فإننا نتفق بذلك مع إرفنج روك Irving Rock (١٩٨٢) الذى يعتقد فى وجوب تعليل عمليات الإدراك والتفكير، وفى بعض الأحيان حل المشكلات بطريقة بناءة. ويزعم روك أن العمليات التى تنتهى إلى خبرات إدراكية تنتمى لنفس النوع المميز للتفكير.

وإننا لنحب أن نصور الزعم الخاص بعملية الإدراك الذكى عن طريق مقارنة الأداء الإدراكى المعرفى لنموذجين بحثيين متقاربين: أولاً أولئك الذين ولدوا عمياناً ولكنهم استعادوا البصر بعد عدة سنوات (بعد إجراء عملية الكتراكت Cataract على سبيل المثال)، وثانياً أشخاص يرتدون نظارات ذات عدسات مشوهة للرؤية.

إن تملك ذخيرة خبرية تفسيرية هى عملية متدرجة، وبدون القدرة على التفسير ستختفى القدرة على التعرف. فعلى سبيل المثال نجد أن الأشخاص المولودين عمياناً ثم أجريت لهم جراحات بعد مرور عدة سنوات أكسبتهم القدرة على الرؤية، يخفقون فى التعرف على الأشياء التى سبق أن ألفوها باللمس. ولقد ظهر أول ذكر لهذه الحالة فى عام ١٧٢٨ فى

كتاب محاضر جلسات فلسفية Philosophical Transactions (ديفيز Davis ١٩٦٠) وهو من تأليف وليام ر . شيسيلدين William R. Chesselden، وقد كان جراحاً شهيراً أجرى عملية على صبى فى الثالثة عشرةأو الرابعة عشرة من عمره. ولقد فشل الصبى بطل هذه القصة فى التعرف على قطته بالنظر رغم أنه كان يعرفها حق المعرفة بمجرد اللمس، وعندما أمسك بها أخيراً قال "حسناً يا قطتى سأتعرف عليك من جديد". ولقد استنتج سيندن Senden (١٩٦٠) الذى قام بتجميع عدد كبير من الحالات التى مرت بالعملية الجراحية المعينة للبصر أن الإدراك البصرى للأشياء الموجودة حولنا هو عملية بطيئة ومتدرجة الاكتساب، ويحتاج بناء هذا الإدراك إلى فترة طويلة من الزمن، فبعد مرور عدة أسابيع أو عدة شهور من استعادة نعمة البصر سيتمكن المرء من التمييز بصعوبة شديدة بين الأشكال البسيطة مثل المثلث والمربع (يونج Young ١٩٥١)، وقد يحتاج الأمر إلى سنة أو سنتين قبل أن يتمكن من التمييز بسهولة بين الرجل والشجرة.

من الواضح أن القدرة على الإدراك هى محصلة عملية تعليمية بطيئة تنتهى بالمعرفة الإدراكية: ذخيرة تفسيرية للتوقعات - تفسير ما قبل الفهم - وهو أمر حيوى لتفسير الأحاسيس البصرية. والالتواء غير المألوف للإدراك هو تفسيرى ودائرى: فالمرء يجب أن يحظى بتوقعات محددة (مبنية على خبرات سابقة) حتى يتمكن من إدراك أى مثير، ولكن فى الوقت نفسه يجب على المرء أن يعمل إدراكه حتى يتمكن من تجميع ذخيرة من التوقعات (الضرورية للإدراك).

ولقد وصلنا الآن إلى الحديث عن أولئك الأشخاص الذين يرتدون نظارات ذات عدسات مشوهة للرؤية. وبالطبع هم يختلفون عن هؤلاء المولودين عمياناً فى أنهم قد تمكنوا من تجميع ذخيرة تفسيرية (معرفة إدراكية) أو تفسير ما قبل الفهم بدءاً من لحظة ميلادهم. وحقاً يمكن اعتبار قدرتهم الفائقة على استخدام هذه الذخيرة شيئاً أشبه بالإعجاز.

كيف يمكن للشخص التعويض أو التكيف المضاد مع هذا التشويه المفروض على الرؤية؟. وبعبارة أخرى كيف يمكن تقليل الفارق بين الإثارة البيئية (المسببة لظهور عالم مشوه أمام شبكية العين) وبين التوقعات (المبنية على الخبرات السابقة) إلى الصفر؟ (فيشر ١٩٨٧).

بمرور الوقت يبدأ هذا العالم المقلوب رأساً على عقب نتيجة لارتداء النظارات ذات العدسات المشوهة للرؤية فى الاعتدال تدريجياً، حيث تبدأ عملية إعادة تفكير بصرية مخية تجرى تحت الشعور؛ أى يتم القيام بعملية عقلية حتى يمكن رؤية العالم مرة أخرى كما ينبغى أن يكون، وبحيث يكون متوافقاً مع توقعات المرء ذات الهدف الموجه (مبنياً

على الخبرة السابقة) بالرغم من استمرار تشوه الصور الساقطة على شبكية العين، وهذا ما يطلق عليه عليه إسم الوظيفة العقلية (ستراتون Stratton ١٨٩٧، كوهلر Kohler ١٩٦٤، فيشر ١٩٦٩، هيل وفيشر ١٩٧٠، فيشر وهيل ١٩٧١).

ويمكن فهم إعادة التفكير أو التكيف المضاد وفقاً لتوقعات المرء على أنه تنسيق جديد لحركات الرأس والقدمين الموجهة نحو الهدف. ويجب أن تكون المعلومات الخاصة بالحركات المنفذة (المعلومات الجديدة الخاصة بالنقل العصبى للحركة) مرتبطة نظامياً مع التحركات (ميكائليان ومالاتستا Mikaelian and Malatesta ١٩٧٤)، بل أكثر من هذا نجد أن عملية التكيف المضاد لا تتم إلا عندما يتجول الشخص فى أرجاء المكان مرتدياً النظارة المشوهة للرؤية (هيلد Held ١٩٦٥)، فالأفراد الذين يثبتون فى أماكنهم لا يتمكنون من التكيف. وإثباتاً لصحة هذا الافتراض أجرى هيلد تجربة مع شخصين، قام أحدهما بالتجول فى أنحاء المعمل بمفرده، بينما تم الدوران بالثانى وهو جالس على كرسى متحرك. ثم تم تعديل التجربة فيما بعد بحيث يقوم الشخص الآن بدفع الكرسى المتحرك الجالس عليه الشخص السلبى. وفى ظل هذه الظروف لم يتمكن سوى الشخص الإيجابى[٣] من تكوين تكيف مضاد وبالتالى أمكنه رؤية المعمل بصورة واضحة غير مشوهة (جيانيرود Jeannerod ١٩٨٥، ص ١٣٧). وبالطبع لا يمكن تحديد مكان للتكيف المضاد سواء داخل الجهاز الحسى أو داخل الجهاز الخاص بنقل الحركة، فالتكيف المضاد ما هو إلا عملية تحول تؤدي إلى إعادة تأويل الصلة بين الحس ونقل الحركة فى ضوء الشكل السابق لهذه الصلة.

ويؤدى خلق النظارة المشوهة للرؤية إلى مشاهدة فجائية للعالم المحيط بنفس الصورة المشوهة التى كانت ترسلها النظارة إلى الشبكية (فالصورة الحقيقية الموجودة الآن قد أصبح من المتعذر الوصول إليها مؤقتاً). وبالتدريج يختفى أثر التعويض المبالغ فيه الناتج عن الصورة السابقة للعالم المحيط، وبعد مرور عدة ساعات من التجول فى أرجاء المكان تعود

---

(٣) فى دراسة تضمنت التكرار الجزئى لتجربة أجراها كل من هيلد وريكوش Held & Rekosh (١٩٦٣) والتى تناولت دور الاسترجاع البصرى - الحركى فى التغيرات الحادثة بسبب منشور مشوه للرؤية لم يتمكن جير وويلى وهنرى Gyr, Willey & Henry (١٩٧٩) من تكرار البيانات المؤيدة لأهمية الاسترجاع البصرى - الحركى للشخص الايجابى فى مقابل الشخص السلبى. ومع ذلك فإن القراءة المتأنية لـ Open Peer Commentary (ibidem، ص ٦٤ - ٨٦) والتى تقارن بين مجموعتين من التجارب تبين أن كلاً من البيئة المثيرة والتعليمات المستخدمة فى الدراسات كانتا مختلفتين، فضلاً عن الاختلاف البين فى الطريقة. وأكثر من هذا فلم يستخدم جير وآخرون موقفاً أمثل للتكيف المنحنى ولم يوفقوا فى الوصول إلى التكيف سواء بأسلوبهم الأقل من الأمثل أو باستخدام التوجيه التقليدى المبنى على المنشور.

للشخص قدرته أو قدرتها المعتادة على الرؤية الواضحة. وتصبح رؤية العالم المحيط الآن كما كانت في الماضي، بل وكما هي في الواقع.

ونستخلص من سلوك كل من الفئتين السابقتين : هؤلاء المولودين عمياناً وأولئك المرتدين نظارات مشوهة للرؤية، إن الأطفال حديثي الولادة لا يخرجون للحياة حاملين إدراكات ومفاهيم أولية كما تصور كانط Kant (أي أن المعرفة الافلاطونية موجودة بالفعل)، بل في الواقع هم مولودون وهم يحملون قابلية فطرية لاكتساب هذه المدركات والمفاهيم لاحقاً.

تقودنا المقارنة بين القدرات الادراكية للأشخاص المولودين عمياناً ومثيلاتها لدى الأشخاص المرتدين للنظارات المشوهة للرؤية إلى التعميم الحتمي للقول بأن التمييز والإدراك هما عملية عقلية واحدة، أي أنهما عملية مكتسبة وتجرى تحت الشعور بدرجة كبيرة. بل وأكثر من هذا فإن هذه العملية التفسيرية تتوزع داخل كافة أجزاء جسد الشخص، بل وحتى داخل كافة أرجاء المجتمع الذى ينشئ الفرد ويهذبه ويحتويه داخل إطار قيود برنامجه الموروث. والتكيف المضاد غير متمركز ولا مقتصر على المخ. فحركات الرأس والأطراف (بما في ذلك المعلومات الخاصة بنقل الحركة) هي في الواقع أجزاء حيوية في السلوك التكيفي المضاد وذلك لأنها تتجلى كعملية إعادة بناء استنتاجية.

وفي إمكاننا تقسيم عملية التعرف إلى قسمين أولهما صيغة "نعم .. لا" وهي خاصة بالتعرف على الأشياء، وثانيهما صيغة "الاستمرارية - التداولية" وهي التي تمكننا من التعرف على الألحان والأوجه .... وكذلك على موقعنا داخل مجموعة متنوعة من السياق الأوسع (كون الشخص ذكراً، وأباً، وجندياً، ودافع ضرائب، وهكذا).

كتب فرويد عام ١٩٠٠ في آخر فصل من كتابه تفسير الأحلام ما يلي:

> إنه من الصعوبة بمكان الأفتراض بأن النظام الواحد يمكنه أن يحتفظ بدقة بالتعديلات التى تطرأ على عناصره ومع ذلك يظل مفتوحاً على الدوام لاستقبال فرص جديدة للتعديل ... [ولهذا] سنقوم بتوزيع هاتين العمليتين بين نظامين مختلفين.

وكذلك يتأمل هارناد Harnad (١٩٨٢) الفروق بين ما يصفه بالآثار الخبرية المقيدة أو المحسوبية bounded or computable engrams (وذلك التمييز المطلق) وبين طائفة أخرى غير مقيدة خاصة بنظام تمثيلي يمكن أن يتكون من نظائر من الخبرة اللحظية، ثم يستطرد قائلاً:

> لو أننى دأبت منذ البداية على التقليل وقياس الكم والتجاهل أثناء عملية التعلم لتحول العالم بانتظام إلى شئ مفتت. ومع ذلك فإن خبرتى تبدو وكأنها وحدة متناسقة ومستمرة، بل أنها ظلت كذلك على قدر ما أستطيع التذكر!. فهل يحمل هذا المعنى للتذكر أى تناقض فى التعبير؟.

من الواضح أننا نتناول هنا ما يعرف "بإعادة البناء الاستنتاجى" ولكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول استنتاج كيفية تكوين عملية إعادة البناء. يعلق جريجورى (١٩٨١، ص ٢٩٤) على ذلك قائلاً إن القاعدة المادية للذاكرة تظل لغزاً غامضاً. فقد يعتمد كل من الذاكرة والوعى فى الأنظمة العصبية المعقدة على خصائص غير معروفة حالياً للنظام ككل وليس على أى من العناصر التى تكونه (جون وأخرون .John et al ١٩٨٦). ولكن على أية حال فإن الوحدة المختصة هنا (فى المخ) هى تجمعات الخلايا العصبية وليس كل خلية بمفردها (جورجوبولوس وشوارتز وكيتنر ,Georgopoulos Schwartz & Kettner ١٩٨٦).

إن سرعة عمل المخ كجهاز أبطأ بمقدار ١٠^٦ مرة من سرعة أجهزة الكومبيوتر المتوالية. وتقودنا هذه الحقيقة فى حد ذاتها إلى الاستنتاج بأن وظائف المخ هى نتيجة لأنشطة تعاونية تقوم بها وحدات معالجة كثيرة العدد (تجمعات الخلايا العصبية الموزعة)، وجميعها تعمل على التوازن (راميلهارت وماكليلاند وآخرون ,Rumelhart McClelland, et al. ١٩٨٦، مجلد ١ ص ١٣٠ - ١). ومن جهة أخرى نجد أن قليلاً من النماذج العصبية لها القدرة على التعامل مع التحول من المعالجة المتوازية إلى المعالجة الحسابية المتوالية. وطريقة إنجاز ذلك - أى الجزء المسئول عن تحقيق نتائج المعالجة المتوازية - لا تزال غير واضحة حالياً كما كان الحال منذ عدة نماذج عصبية كلاسيكية (لاندى Landy ١٩٨٦، ص ١٠٢). فمثلاً عندما تتأمل عملاً نحتياً معروضاً على شاشة التليفزيون يحدث تمثيل متوال من العمل المنحوت إلى الشاشة ثم يحدث تمثيل متواز من الشاشة إلى شبكية العين (بليونيز Pellionisz ١٩٨٦). ويستطرد بليونيز قائلاً إنه قد يكون هناك نوع آخر من التمثيل من شبكية العين إلى المركز البصرى فى المخ. ومن الواجب عند هذه النقطة أن نوضح أنه لا تحدث أية عمليات حسابية داخل المخ. فالزعم بأن المخ أو أى جزء من أجزائه يقوم بعملية حسابية هو أشبه بالقول بأن التليسكوب يحسب مسارات أشعة الضوء المارة خلاله (هارت Hart ١٩٨٦)

## الآثار الخبرية التى كان يقصدها بينفيلد Penfield

عندما قامت مجلة Brain Mind Bulletin ومقرها فى ولاية كاليفورنيا باستعراض كتاب لغز العقل The Mystery of the Mind لمؤلفه ويلدر بينفيلد Wilder Penfield (شومان Schuman ١٩٧٦) قدمت لنا عرضاً وافياً عن موضوع الآثار الخبرية "السؤال

الوحيد الذى له قيمة". ويعكس هذا العرض رأياً سائداً مفاده أن الذكريات مشفرة على هيئة آثار خبرية.

> فى مناطق معينة من المخ هناك جزء خاص بالزمان ومثير (بتيار متغير ينساب عبر كرة فضية كهربائية) ينتج "رجعة للوراء". لحظة كالحلم يعود فيها المريض المعوض إلى تذكر سياق الوعى الذى كان فى وقت سابق كما لو كان يشاهد فيلماً من الماضى.

ويشير هذا الوصف إلى البحث الأصلى الذى قدمه كل من بينفيلد وبيروت Perot (١٩٦٣) وهو عبارة عن تقرير شامل بملاحظاتهما حول تلك المثيرات وذلك من خلال دراستهما لعدد ١١٣٢ حالة فى الفترة من عام ١٩٣٤ وحتى عام ١٩٦١. ولقد تكونت "الاستجابات التجريبية" - كما أسماها بينفيلد - من "توالد الخبرة السابقة" لذكريات الفرد. ولم تلاحظ هذه الاستجابات إلا فى أربعين حالة فقط من بين الحالات البالغ عددها ١١٣٢ أى بنسبة ٣٫٥٪، ولقد خرجت معظم هذه الاستجابات من نصف الكرة المخية الأيمن الضئيلة.

ولقد اعتقد بينفيلد أن الدائرة الواسعة للمخ البشرى تحوى دليلاً واضحاً على وجود الأثر الخبرى وهو سجل لحالات الوعى المتعاقبة. فعندما كان يقوم بإثارة نفس النقطة مرة أخرى بعد عدة ثوان كان يتسبب ذلك عادة فى تكرار نفس التجربة. ولكن كيف يمكن لليد الممسكة بالإلكترود (القطب الكهربائى) تحديد نفس النقطة مرة أخرى؟. ولهذا قام هورويتز وآخرون .Horowitz, et al (١٩٦٨) بزرع إلكترونات عميقة فى ستة عشر مريضاً مصابين بحالات صرع فص المخ الصدغى التفاعلى ومع ذلك فإنه لم يحدث أن تسببت إثارتان متتاليتان لنفس النقطة التشريحية فى إنتاج نفس الهلوسات. وأكثر من هذا أوضح نفس المؤلفين أن التجارب الهلوسية يمكن ربطها بالمحتوى العقلى للمريض قبل تعرضه للإثارة، كما أوضحا أن العلاقة بين كل من المحتوى العقلى قبل الإثارة والتجربة الحسية قد تشابهت مع عمليات بناء الحلم. ولقد تمت ملاحظة عمليات نقل وتشويه وتكثيف وكذلك تمت ملاحظة حالة من الوعى يمكن تمييزها بانتشار عملية إدراك أولية.

ولقد حصلت بيرشميير - ناسباومير Birchmeier - Nussbaumer (١٩٧٤) على تقارير بينفيلد الأصلية والتى كتبت عن الأربعين مريضاً الذين باشرهم بينفيلد وبيروت عام ١٩٦٨، وقامت بتحليل المفردات اللغوية الواردة بهذه التقارير من الناحية الموضوعية. ولقد وصلت بمفردها إلى نفس الاستنتاج الذى وصل إليه هورويتز مع زملائه عالم ١٩٦٨، والذى مفاده أن الوضع الواحد الذى اشترك فيه كل المرضى خلال العملية قد انعكس على غالبية الأقوال التى تلفظوا بها على شكل مجموعات من الكلمات المعرفة جيداً والتى

تتركز حول معان محددة. وتشير بيرشميير - ناسباومير إلى العدد الكبير من الروابط التشاركية بين كل من المفردات الناتجة عن التعرض للإثارة والوضع الواحد المشترك بين المرضى. كما تتوافق النتائج التي توصلت إليها مع اكتشافات كلينجر Klinger (١٩٧٨ - ١٩٧٩) والتي مفادها أن نسبة ٦٦٪ من أفكار الأشخاص الأصحاء ترتبط بالالتفات إلى الإشارات الخارجية، ويقترب هذا الرقم كثيراً من التقديرات المستقلة للخبراء (٦٩٪).

ومما سبق يتضح أن من ٦٦٪ إلى ٦٩٪ من الأفكار ترتبط لفظياً بأوضاع المشترك أو أنشطته أثناء عملية التفكير. ومن الواضح أن كلا من مرضى الصرع فى الدراسة الرائدة التى قام بها بينفيلد وبيروت (١٩٦٣) ومرضى الصرع فى الدراسة جيدة التنظيم والتى قام بها هورويتز وآخرون (١٩٦٨)، يؤكدون تعرضهم لتجارب معينة كاستجابة لإثارة القشرة المخية بالكهرباء. وفى معظم هذه الحالات كان لوضعهم الواحد داخل غرفة العمليات أثره في محتوى أفكارهم. فالمرضى يتصرفون فى هذه الحالة كالأصحاء الذين يرتبط محتوى أفكارهم لفظياً فى معظم الحالات بأوضاعهم أثناء التفكير (كلينجر ١٩٧٨ - ١٩٧٩).

ومن ثم فإن تقدير كل من بينفيلد وبيروت لنتائج تجاربهما كان مبنياً على توقعاتهما، بمعنى أنهما فسراها فى ضوء نظرية الأثر الخبرى المتمركز. فالواقع أنه لم تحدث استعادة لخبرة سابقة، وكما أوضحت التجارب المحكمة التى أجراها هورويتز وآخرون (١٩٦٨) فإن الإثارة المتكررة على نفس النقطة من الفص المخى الصدغى (عن طريق الإلكترونات المزروعة) لم تتمكن أبداً من إنتاج نفس المحتوى الفكرى مرتين.

ولقد حرص بينفيلد (١٩٥٨) على تذكيرنا بأن تنشيط الآثار الخبرية التذكرية عن طريق قشرة فص المخ الصدغى المكشوفة هو أمر لم يتم عمله إلا مع المصابين بالصرع (حيث إن البيانات المعيارية لم تكن متوافرة). ولقد قام إيشيباشى وآخرون ,Ishibashi et al. (١٩٦٤) بإثارة كل من التركيبات القشرية والتركيبات تحت القشرية فى المصابين بالفصام المزمن، ولكن ما توصلوا إليه فى مقابل تنشيط منطقة ما تحت القشرة كان مجرد هلوسات بصرية. ومؤخراً توصل أوجيمان Ojemann (١٩٨٦) إلى رأى مفاده أن الظواهر التجريبية التى شرحها بينفيلد تظهر مع نويات الفص الصدغى وتختفى بعد استئصال بؤرة الصرع مما خلص المريض من هذا النويات. وتلخيصاً لنهج التنشيط الكهربائى الذى اتبعه بينفيلد نقول إنه عملية إحداث نويات مصغرة. ومع ذلك فإن استنتاجات أوجيمان لم تجب عن السؤال التالى: لماذا لم تحدث النويات المصغرة سوى لنسبة ٣٫٥٪ من مرضى الصرع الذين باشرهم بينفيلد مما أسفر عن رؤيتهم لأحلام مفككة، أو بأكثر دقة استرجاعاً للماضى، وذلك نتيجة لإحداث مستويات (عالية) من التنبيه المرتبط بخبرات ماضية

معينة (مشحونة بالعواطف)؟. هل يكون السبب هو أن مستوى التنبيه الحادث مع ٩٦,٥٪ من المرضى كان أقل مما يجب؟. لقد كان من الممكن رفع مستوى التنبيه المركزى لدى المرضى بإعطائهم جرعة ضعيفة من أحد عقاقير الهلوسة (فى حدود ٥٠٪ ميكرو جرام من مادة LSD أو ٧ ميللى جرام من مادة Psilocybin) وذلك قبل تعريضهم للإثارة الكهربية بمدة ٤٥ دقيقة، وبالتالى يزيد عدد المرضى الذين تحدث لديهم حالة استرجاع الماضى. وأكثر من هذا فإن كروتزفيلت Creutzfeldt (١٩٧٧) يقول إنه لا يمكن فصل وظيفة أى منطقة فى القشرة عن اتصال المهاد البصرى Thalamus بتلك المنطقة من القشرة وكذلك اتصال هذه المنطقة من القشرة بالمهاد البصرى. والشىء نفسه ينطبق مع أى نواقل عصبية أخرى متصلة بالقشرة المخية، ويجب التنبه إلى أن أى تجربة ذاتية تحدث أثناء إثارة غير طبيعية متمركزة فى منطقة معينة من القشرة المخية (ولتكن ناتجة عن إثارة كهربائية اصطناعية أو تفريغ شحنة بؤرية صرعية) لا تثبت فى حد ذاتها أن هذه التجربة قد تحولت إلى الوعى بسبب تنشيط الخلايا العصبية القشرية المتصلة بها أو بسبب تنشيط الأجهزة تحت القشرية بواسطة هذه النوافل العصبية المتصلة بالقشرة، أو للسببين معاً. إن التمركز الديناميكى للوظائف فى القشرة المخية يدعونا إلى إعادة النظر بشكل جوهرى فى مفهوم الوظائف، أو ما هى الأشياء التى يجب أن تربطها بتركيب المخ (لوريا Luria ١٩٦٦).

وبالإضافة إلى ما سبق فإنه يجب تعديل المفهوم التاريخى للأثر الخبرى فى ضوء معطيات الحقبة الحالية من حيث المعالجة المتوازية التوزيع (PDP). فهذه المعالجة مشمولة داخل نشاط عدد هائل من الخلايا العصبية خلال فترة زمنية، وهى خاصية زمنية أكثر منها خاصية متمركزة فى مكان.

وعلى الرغم من عدم التمكن من تكرار عملية استعادة الذكريات عن طريق إثارة المخ والتى سجلها بينفيلد وبيروت (١٩٦٣) وذلك على مدار الربع قرن الماضى، إلا أنها لا تزال تذكر فى بعض كتابات علماء الأعصاب المتحيرين وكأنها أساطير صادرة عن مصدر لا يرقى إليه الشك. فعلى سبيل المثال يكتب ماندل Mandell (١٩٨٩) عن "عرض الذكريات والظواهر التى كشف عنها بينفيلد (١٩٥٥) عن طريق الإثارة الكهربائية"، كذلك يشير لى دوو (لى دوو وهيرست Le Doux & Hirst ١٩٨٦) إلى تقرير بينفيلد عن "استعادة الذكريات" عن طريق إثارة المخ، كما يشير كل من بينزون وهايز Benzon & Hays (١٩٨٨) إلى قول بينفيلد "إنه من الممكن إثارة مرضاه إلى الحد الذى يستعيدون فيه خبرات سابقة من حياتهم"، ويبرز هوندريتش Honderich (١٩٨٨) القول بأن تكرار المثير الكهربائى يسبب استعادة نفس الخبرات، وغير ذلك الكثير.

قيم بريدجمان Bridgeman (١٩٨٧) بلباقة وعقلانية هذا الموقف المتناقض وتوصل إلى أن علماء الأعصاب وعلماء النفس الإدراكيين يتمسكون بوجهات نظر قديمة ومشوهة بعض الشئ.

## طبيعة العقل الزمنية

إن سلوك التكيف المضاد أو القدرة على رؤية العالم المشوه كما يجب أن يكون فى الواقع، والذى يتم عندما يتحرك الشخص بإيجابية فى أرجاء المكان أثناء ارتدائه للنظارة المشوهة للرؤية، هو فى الحقيقة تصوير جيد لوحدة الإدراك والفعل. ويعتقد كروتزفيلت (١٩٧٩، ص ٢٢٤) أن المظاهر المتعددة للأفعال هى فى الواقع محتواة فى المدخلات إلى كل مناطق القشرة المخية، وخاصة فى أنماط التنشيط المكانية/ الزمانية الخاصة بمناطق نقل الحركة - على هيئة تحولات وظيفية من جهة الأنماط الحسية المدخلة فى القشرة الحسية. ومن ثم يتبين أن اتحاد الإدراك واتحاد الفعل هما فى الواقع مظهران لنفس المشكلة. والأفعال تتطور بمرور الوقت - فهى تحتاج للوقت - والشئ نفسه ينطبق على الإدراكات. ولهذا فإن طرق تمثيل العالم بما تشمله من تحولات متعددة فى الإحداثيات ابتداء من خرائط حسية إلى برامج أفعال مكانية / زمانية هى فى الواقع دائمة التغير من لحظة لأخرى (طالما هى فى نطاقها الزمنى)، وتستكمل فقط عندما ينتهى الفعل. ولهذا فإن نشاط الخلايا العصبية فى القشرة المخية أو فى المخ ككل لايمثل فى الحقيقة سوى النسبة الضرورية - وليس النسبة الكافية - من أساس الإدراك أو من برنامج الأداء الحركى. والعلاقة بين الأنشطة المتجمعة للعناصر الفردية للشبكة (أى النمط خلال الفترة الزمنية هى فقط التى يمكنها أن تشرح كنه الحدث المثير نفسه، ومن ثم فإن أية محاولة لربط المخ أو الوعى بأساس فسيولوچى مقدر لها الفشل. فالقشرة المخية عبارة عن رابطة وظيفية وليست أساساً للإدراك أو اتخاذ القرارات أو البرمجة أو أى تعبير آخر من شأنه ربطها بالوظائف العليا للجهاز العصبى (كروتزفيلت ١٩٧٨، ص ٣٧٧)، إن تحقيق تكامل (أو وصلات) الإدراك مع الفعل أو الحس مع النقل الحركى هو نتاج (المواضيع و / أو صورها) وذلك فى منطقة نفوذ المكان والزمان.

تتمركز الخصائص الوظيفية للمناطق القشرية المختلفة فى اتصالاتها المميزة مع أجهزة إسقاط النقل العصبى وكذلك مع التركيبات المستهدفة بالنقل العصبى، فالاختلافات بين وظائف المخ ليست نابعة من اختلافات جوهرية فى بنية أجزاء القشرة المخية. ولقد

استعرض هوبسون Hobson وزملاؤه تجمعات الخلايا الواسعة الانتشار والتى يمكن تمييزها عن طريق هويتها الكيماوية العصبية وليس عن طريق بنيتها الطوبوغرافية، وهى تتحكم على سبيل المثال فى دورة التغيرات التى تحدث أثناء النوم (جاسبر Jasper ١٩٨٦).

ولقد أشار ديكارت Descartes (١٩٧٦، ص ٦٢) إلى وظائف العقل التى هى نتاجات غير متمركزة وتمت ملاحظتها وتجربتها على أنها سلوك، وفى خطاب له مرسل إلى ميسونييه Meysonnier بتاريخ التاسع والعشرين من يونيو عام ١٦٤٠ يتبنى وجهة نظر مفادها أن آثار الذاكرة قد تكون موزعة فى جميع أنحاء المخ، بل وربما فى أجزاء أخرى من الجسد :

> .... فمثلاً نجد أن مهارة عازف الطنبور ليست متمركزة فى دماغه فقط، بل وفى عضلات ذراعه أيضاً، وهكذا. ويمكننا أن نضيف أن مهارة عازف الطنبور - وهى وظيفة عقلية - قد نبعت (أصبحت مسموعة ومرئية) فى كل من الزمان والمكان على أنها سلوك عزفى على الطنبور. فهى نتاج أو تحقيق لوحدة الإدراك والفعل [٤]

وكذلك تتضح وحدة الإدراك والفعل فى النموذج المثير الذى اقترحه برينجل Pringle (١٩٧٦).

---

(٤) مثل آخر يوضح وحدة الادراك والفعل هو خط الكتابة. فالنمط الزمنى المتذبذب للشبكة العصبية أى التفكير، يعكس نفسه فى شكل خط الكتابة الذى هو رابطة حسية - حركية (فيشر وكابلر وويزكاب وتاتشر Fischer, Kappeler. Wisecup & Thatcher ١٩٧١، وكذلك تاتشر وكابلر وويزكاب وفيشر ١٩٧١) على هيئة تغيير محكوم للعملية المتذبذبة الضمنية (هولرباخ Hollerbach ١٩٨١).
وتنتج الذبذبات الزوجية فى الاتجاهات الأفقية والرأسية أشكالاً للأحرف. وعندما تنبسط فى مدى أفقى ثابت السرعة ناحية اليمين يسبب ذلك تباعد بين المسافات والأحرف. ولقد طور هولرباخ جهازاً لقياس السرعة والموضع ووجد أن قياسات خطوط الكتابة البشرية تتوافق مع نظرية التذبذب. يقلل النهج التذبذبى - التغييرى من متطلبات عملية معالجة المعلومات الخاصة بخط الكتابة، ويعتقد هولرباخ أنه ربما كان ذلك على حساب تنوع شكل الحرف، وأن مثل هذا التخفيض ضرورى حتى يصبح فى الامكان التفكير والكتابة فى نفس الوقت.
ومن يتأمل جدول أشكال ليساجو Lissajous يمكنه أن يلاحظ أن التغيرات المحدودة للسعات والأزمنة والتذبذب بالنسبة لذبذبتين متعامدتين مشتركتين يمكنه أن يسبب ارتفاعاً لتنوع هائل من المسارات. ولقد دفعت هذه الاعتبارات جليستيل Gallistel (١٩٨١، ص ٦١٨) إلى الافتراض بأن الذبذبات هى أوليات المخطط الفعلى، بل هى الأبجدية التى يكتب بها كل مخطط.

.... إن النمط المبدئى لأى فكرة وكذلك قنوات الإدخال التى تحدد الظروف التى تتم من خلالها عملية الاختيار الزمنى وقنوات الإخراج التى يتم من خلالها التعبير عن الأنماط الزمنية المختارة على هيئة تحركات متمركزة فى المكان (التفكير كتجربة حركية) [فيشر ١٩٨٦، ص ٣ - ٥] هى جميعها جزء من حالة أى مخ منفرد.

## الفصل بين المادة والعقل مسألة عقلية

سأقوم الآن بإعادة صياغة السؤال الابتدائى (المذكور تحت العنوان الجانبى فى أول جزء من هذا المقال): هل العقل هو صفة وظيفية لمادة (المخ)؟. أو بعبارة أخرى هل الخط الفاصل بين العقل والمادة هو صفة وظيفية للعقل؟. نعم، إن الأمر يبدو كذلك، فبالنسبة للعقل المراقب لا يوجد سوى نوع واحد من المعرفة، وهو النوع المرتبط دائماً بالشخص المراقب، وتركيب هذا الشخص المراقب يتطابق مع ما يلاحظه أو تلاحظه. ومن ثم يتبين أن الشخص المراقب أو راسم الخط الفاصل (من جهة المتضادات الثنائية) وكذلك الخط المرسوم لا يمكن أن يتبادلا المواقع ولكنهما متطابقان شكلاً (سبنسر - براون Spencer-Brown ١٩٦٩، ص ٧٦).

وهذه الفكرة ليست جديدة تماماً، فبحث بيرس Peirce المقدم سنة ١٨٦٨ (١٩٨٤، ص ٢٤١) نص بالفعل على أن "الكلمة أو الإشارة التى يستخدمها الإنسان هى تعبير عن الإنسان نفسه"، وكذلك فإن "الإنسان وإشارته الخارجية متطابقان بنفس الطريقة التى تتطابق فيها كلمة المرء homo مع كلمة إنسان man. ومن ثم فإن لغتى هى محصلة نفسى حيث إن الإنسان هو الفكرة".

ووفقاً لبيرس فإنه لا يمكن تحديد مكان العقل داخل جسم الكائن الحى. فالعقل يمتلك "هوية ممتدة" خلال عملية الاتصال - سواء أكان لفظياً أو غير لفظى - وداخل "الأشخاص غير المترابطين" الذين هم عوامله وفى نفس الوقت هم نواتجه.

ولقد سبق بيرس فأدرك (بشكل عام) تعريفنا للعقل كسلوك: العقل ليس نتاجاً متمركزاً للمخ (كما هو الحال بالنسبة للبول الذى هو نتاج للكلى). فالعقل هو سلوك متعمد ذاتى من جهة الإدراك وموضوعى من جهة الصلة بين الحس ونقل الحركة (فيشر ١٩٨٧). كما أن بيرس سبق بإدراك نظرية "التوازن المؤكد" لإلدردج وجولد Eldredge & Gould (انظر إلدريدج ١٩٨٦) والتى تنظر إلى الأجناس على أنها أفراد (من جهة معالجة المعلومات). فالجنس الذى عاش فى أى وقت من الأوقات هو عبارة عن حزم تاريخية

للمعلومات الإرثية المتوافرة (الهوية الممتدة) والتى تقدم اللاعبين فى حلبة البيئة (الأشخاص غير المترابطين: المجتمع) وكذلك تقدم الأساس لكل التطورات المستقبلية.

## لماذا لا يوجد العقل فى الدماغ

أليس الأشخاص غير المترابطين الذين تحدث عنهم بيرس أو الوحدات الفردية الحسابية التى تشبه الخلايا العصبية فى الجهاز الاتصالى للمجتمع هم عبارة عن شبكة فريدة فى نوعها تقوم بتقسيم المثيرات إلى رتب استجابية متميزة، وهى شبكة تقوم بتنمية ودفع التطور الثقافى للأمام بواسطة التعبير عن نفسها؟، لا يبعث الأفراد بكميات كبيرة من المعلومات الرمزية (فهم بمفهوم أشبى Ashby [١٩٥٦) ضنينو الإفصاح عن المعلومات، إلا أنهم يقومون بالعمليات الحسابية من خلال ارتباطهم الوثيق بكم هائل من الوحدات المشابهة، ويمكن التعبير عن ذلك باستخدام مصطلحات علم الكومبيوتر فنقول إن البرنامج يستوطن فى تركيب هذه التفاعلات المحلية. وخلال عملية التنمية أو عملية التعلم فإن التأثيرات البيئية تقوم بتعديل قوى الترابط بين الوحدات وذلك تسهيلاً لعملية التقسيم. وكل من الاتصال الاتحادى المعرض للتعديل عن طريق التعلم، وكذلك المكسب الشامل المتغير تحت تأثير العوامل الدافعة، والأهم من ذلك القدرة على التحول من حالة استقبال منخفضة المستوى إلى حالة إرسال عالية المستوى، هذه كلها صفات رئيسية لمثل هذه الشبكة. ولقد أطلق روميلهارت وآخرون .Rumelhart et al (١٩٨٦، الجزء الأول) على هذا النوع من النماذج اسم نماذج الشبكة العصبية ذات المعالجة الموزعة على التوازى وبتبنينا هذا النموذج فإننا نفترض أن الدور الاتصالى للخبرات المكتسبة والمحفوظة بشكل عقل النظام (المجتمع). ويعتمد توظيف هذا الدور أو منطقة النفوذ المرجعية على حالة تلبيه النظام بالنسبة لحالته الدافعية، وكذلك بالنسبة لمعرفته الإرثية والعصبية الموجودة بالفعل (انظر مينو Meno لأفلاطون).

وفى النهاية نجد أن العقل لا يتواجد فى الدماغ. فالعقل هو حالة فاصلة بين الطفل والمجتمع، مجتمع يبث عقله إلى الطفل وهو فى طور النمو. فالأطفال الذين لم ينشأوا داخل المجتمع بل نشأوا فى أحضان الذئاب مثلاً لا يمكنهم تكوين عقل بشرى (ماكلين MacLean ١٩٧٧)، فهم لا يتمتعون بانتصاب القامة، كما أنهم يجرون باستخدام أطرافهم الأربعة، ووجوههم تفتقر إلى التعبير، ويقبلون على تناول اللحوم النيئة، ولا يفقهون أى لغة، وفى النهاية نجدهم يفضلون الحياة بين الذئاب والكلاب والابتعاد عن البشر.

ومن الواضح أن كل الوظائف العقلية العليا هى علاقات اجتماعية ذاتية. فتكوينها

وتركيبها الإرثى وأسلوب عملها - أى باختصار طبيعتها ككل - هى أمور اجتماعية. وحتى عندما نتحدث عن العمليات العقلية (الداخلية والفردية) فإننا نجد أن طبيعاتها على نحو شبه اجتماعى. يقول فيجوتسكى Vygotsky (١٩٨١، ص ١٦٤) أن البشر يحتفظون بوظيفة التفاعل الاجتماعى داخل عالمهم الخاص.

والعقل يتواجد فى التفاعل الذى يتم بين المجتمع والفرد الذى هو نفسه صانع هذا المجتمع، فى حين يقوم المجتمع بدوره بصنع الفرد. ونجد أن العقل يسود كعملية تفاعلية داخل هذه الدورة التفسيرية. ويمكن مقارنته بمرارة مادة الكينا أو بحلاوة السكر (عمليات التفاعل التى لا نجدها إلا فى التفاعل الذى يتم بين الذائق والمذاق). فكيف توجد مرارة للكينا دون أن يكون هناك من يتذوقها ؟. وأين هو العقل بالنسبة لشخص معزول (مسجون) ؟.

إن المفهوم الغربى لعقل الفرد باعتباره وحدة مستقلة بذاتها وأنه مركز متفرد وديناميكى للوعى والعاطفة والحكم على الأشياء والفعل إنما هو مفهوم مبنى على نظرة رومانسية لقصة الرجل الفاوستى Faustian Man، وهى محض خيال عن رجل خارق للعادة تمتد جذوره إلى عصر النهضة. فعقل الفرد قد لا يعدو أن يكون مجرد وحدة مكررة للتطور الثقافى على نفس منوال الإرثات التى هى وحدات متكررة للكائنات الحية المورثة. ويرى ستيوارت - فوكس Stuart-Fox (١٩٨٦) أن الحد الأقصى للوحدات المتكررة فى التطور الثقافى هو العلاقات التى لها مغزى".

## خاتمـــة

إن "العقل Mind" هو نتاج اصطناعى تكتيكى ومصطلحى يخص صفة "العقلى mental"، ويشير إلى وظائف معينة لقشرة المخ وينبع من العلاقات الاجتماعية التى تسكن فى داخلية الطفل أثناء نموه.

والأشخاص الحقيقيون داخل النظام البيئى هم فى الحقيقة أجناس (إلدردج ١٩٨٦) وعقل الجنس البشرى يسكن فى مخه وهو عبارة عن الشبكة الاتصالية للمجتمع التى تنمو عن طريق تجربة نفسها.

قد يكون العقل هو عملية ترتيب تلقائى للمادة التى ترى فى نفسها "الترتيب المنبثق من مادة الكون الأولى". إلا أننا نرى فيها سلوكنا الشخصى. يقول أناكساجوراس Anaxagoras فى مخطوطته الثانية عشرة والتى كتبها عام ٤٦٢ قبل الميلاد (والتى حققها روسلر Rossler ١٩٨٧) إن تفكيك الحالة الأولية للتناسق الاستثنائى - الذى هو حالة مادة الكون قبل تكوينه أو "الخليط التام" - يعزى إلى كيان منفرد يتميز بتفوق كبير

أو ما نقول عنه أقرب إلى الزمان أكثر منه إلى المكان بحيث لم يمكن امتزاجه، وهذا الكيان هو العقل، ومن ثم كانت البداية هى وضع الفواصل وخلق الرتب، أى تفكيك مادة الكون. ومنذ ذلك الوقت استمرت العملية العقلية - العقل كابتكار والعقل كمبتكر - فى التطور من أسطورة mythos إلى لغة Iogos أو بيان rationality، ويعتبر هذا اكتشاف آخرحديث للعقل. وفى تطور مواز نجد أن علم ما بعد نيوتن Newton أو العلم غير الكلاسيكى قد استبدل بالمفهوم العام للألوهية وسيلة أخرى محتملة للخلق ألا وهى مادة الكون العرضية، فيبدو أن العقل يمجد ويتأمل فى منشئه من مادة الكون.

وعملية فصل المراقب التى قام بها ديكارت إلى "مادة مفكرة" ومادة ممتددة وكذلك عملية الإتحاد المتزامن لهاتين المادتين مرة أخرى (وتزاوجهما السعيد داخل المخ فيما بعد) قد تمت تسويتهما عن طريق منطق المراقب ولغته، ويعمل نفس هذا المنطق وهذه اللغة كرابطة وظيفية - عملية استرجاع للمعلومات - بين مادة المخ والعقل - وهى عملية قام بها الخالق حسب نظام ديكارت - مما يعكس عودة كاملة تقريباً إلى التقاليد. والتغير الوحيد الملاحظ والذى تم بواسطة الحديث الاجتماعى المتداخل أو روح العصر Zeitgeist (داخل المنطق واللغة ) يبدو وكأنه انحرافاً عن الأسلوب اللاهوتى (الفكر الفائق) وتحوله إلى فكر غائى teleological، بمعنى أنه فكر غير متمركز (العامل المشتت غير الخطى الخاص بالمعالج)، وهذا الأمر يستخدم فى عملية ضغط أو استخلاص المثير كحلول لديناميكيات المعالج المشتتة. ومن ثم فإن العالم قد صنع لكى يتهاوى فوق مجموعة من الوظائف أو الرتب المستقرة (جواذب غريبة)، أو هو الترتيب الإدراكى / المفاهيمى للكون (الخارجى والداخلى) وذلك داخل تسلسل أنماط معنوية (نيكوليس Nicolis ١٩٨٦).

من الواضح أن عملية الفصل بين العقل والمادة إنما هى عملية عقلية، وقد تنبه أناكساجوراس إلى ذلك فى تعاليمه عن العقل والمادة :

> الأشياء الموجودة فى كلمة واحدة ليست منفصلة بعضها عن بعض كما أنه لا يمكن فصلها بضربة فأس، كذلك فإن الدافىء لا يفصل عن البارد كما أن البارد لا يفصل عن الدافىء. وعندما بدأ العقل فى تحريك الأشياء بدأ الفصل يحدث للأشياء المتحركة، وكل ما حركه العقل تعرض للانفصال من اقتباس جامر Jammer ١٩٧٤).

> وقد بدأ الفصل بالنسبة للغرب اليهودى والمسيحى عندما "فصل الله النور والظلمة" (سفر التكوين ١ : ٤)، وهو فصل خلقى أولى كما أنه فصل بين الرتب: "الترتب المنبثق من مادة الكون الأولى"، وهذا هو أول نموذج للزمن.

## REFERENCES


ASHBY, W.R. (1956), *Introduction to Cybernetics*, London, Chapman & Hall.

BÉKÉSY, V.G. (1964), "Olfactory analogue to directional hearing", *Journ. Appl. Physiol. 19*, 369-373.

BENZON, W.L. & HAYS, D.G. (1988), "Principles and development of natural intelligence", *J. Soc. & Biol. Struct., 11*, 293-322.

BERKOWITZ, G.C. & TSCHIRGI, R.D. (1988), "The biological foundations of space and the evolution of spatial dimension", *J. Soc. & Biol. Struct., 11*, 323-335.

BIRCHMEIER-NUSSBAUMER, A.K. (1974), "Die Penfieldschen Hirnreizexperimente im Lichte einer Sprachanalyse von zugehörigen Patientenaussagen", *Schweiz. Archiv f. Neurochirurgie und Psychiatrie, 114*, 37-56.

BOULEAU, Ch. (1963), *The Painter's Secret Geometry*, London, Thames & Hudson.

BRIDGEMAN, B. (1987), "A book review of *Mind and Brain*", Le Doux J.E. & Hirst, W. (Eds.), New York, Cambridge University Press 1986, *Science, 235*, 373-374.

BROCA, P. (1865), "Sur la siège de la faculté du language articulé", *Bulletins de la Societé d'Anthropologie, 6*, 377-93.

BUTLER, T.M. (1982), "Mimesis, scandal, and the end of history in Mondrian's aesthetics", *The Journal of Mind & Behavior, 3*, 411-426.

CHURCHLAND SMITH, P. (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

CORBALLIS, M.C. (1985), "Right and left as symbols", *Behavioral & Brain Sciences, 8*, 636-7.

CREUTZFELDT, O.D. (1977), "Physiological conditions of consciousness", *Excerpta Medica Intl. Congress Series No. 434 Neurology*, Proceedings 11th World Congress of Neurology, Amsterdam, Sept. 11-16, pp. 194-208.

— (1978), in *Architectonic of the Cerebral Cortex*, Brazier, M.A.B. & Petsche, H. (Eds.), New York, Raven Press.

— (1979), in *Brain and Mind*, Ciba Foundation Series 69, October, *Excerpta Medica*.

DAVIS, J.W. (1960), "The Molineux Problem", *Journal History of Ideas, 21*, 392-408.

DELONG, A.J. (1981), "Phenomenological space-time", *Science 213*, 681-3.

DESCARTES, R. (1976), *Descartes' Conversations with Beerman*. Oxford, Clarendon Press.

ELDREDGE, N. (1986), "Progress in evolution", *New Scientist*, June 5, 54-57.

ELING, P. (1984), "Broca and the relation between handedness and cerebral speech dominance", *Brain and Language, 22*, 158-59.

FISCHER, R. (1966), in *The Voices of Time*, Fraser, J.T. (Ed.), New York, Braziller, pp. 357-382 & 657-666.

— (1969), in *Proceedings of the 4th Interntl. Congress on Pharmacology*, July 14-18, Basel R. Eigenmann (Ed.) Vol. *3*, 28-77. Stuttgart-Basel, Schwabe & Co.

— (1975), "Cartography of inner space", in *Hallucinations*. Siegel, R.K. & West, J.L. (Eds.), New York, Wiley.

— (1979), in *Expanding Dimension of Consciousness*. A.A. Sugerman & R.E. Tarter (Eds.), New York, Springer.

— (1979-80), "On the remembrance of things future. The psychobiology of divination", *Diogenes*, No. *108*, 17-38.

— (1986), in *Handbook of States of Consciousness*, Wolman, B. & Hullman, M. (Eds.), New York, Van Nostrand, pp. 395-427.

— (1987), "Emergence of mind from brain: the biological roots of the hermeneu-

tic circle", *Diogenes*, No. 138, 1-25.
— (1989), "Models of Meaning". *J. Soc. & Biol. Struct.* (in press).
— (1989a), "The time-like nature of mind: mind functions as temporal patterns of the neural network", *Diogenes*, No. 147, 52-76.
— KAPPELER, T., WISECUP, P. & THATCHER, K. (1970), "Personality trait-dependent psychomotor performance under psilocybin", I, *Diseases of the Nervous System, 31*, 91-101.
— & HILL, R.M. (1971), "Psychotropic drug-induced transformation of visual space", *International Pharmacopsychiatry, 6*, 28-37.
FOERSTER, V. H. (1977), "Epistémologie génétique et équilibration". In *Hommage à Jean Piaget*, Inhelder, B. *et. al.* (Rédacteurs), Neuchâtel, Delachaux et Niestel, pp. 76-89.
FOCAULT, M. (1970), *The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences*, London, Tavistock.
FREUD, S. (1900), *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition, vols. 4-5 (1953), chapter 7, B. p. 684.
GALLISTEL, C.R. (1981), "Precis of Gallistel's *The Organization of Action: A New Synthesis*", *the Behavioral and Brain Sciences, 4*, 609-650.
GARDNER, H. (1974), *The Quest for Mind*, New York, Vintage Books, Random House.
GEORGOPOULOS, A.P., SCHWARTZ, A.B. & KETTNER, R.E. (1986), *Science, 233*, 1416-19.
GREGORY, R.L. (1981), *Mind in Science*, London, Weidenfeld & Nicolson.
HARNAD, S. (1982), "Metaphor and mental duality", in *Language, Mind and Brain*, T.W. Simon & R.J. Scholes, (Eds.), Hillsdale, N.J., Laurence Erlbaum Assoc.
HARTH, E. (1986), "Does the brain compute?" *Behavioral and Brain Sciences, 9*, 98-99.
HELD, R. & REKOSH, J. (1963), "Motor-sensory feedback and geometry of visual space", *Science, 141*, 722-723.
HELD, R. (1965), "Plasticity in the sensorimotor system", *Science, 213*, 84-92.
HILL, R.M. & FISCHER, R. (1970), "Psilocybin-induced transformation of visual space", *Pharmakopsychiatrie Neuropsychopharmakologie, 3*, 256-267.
HOLLERBACH, J.M. (1981), "An oscillation theory of handwriting", *Biological Cybernetics, 39*, 139-56.
HONDERICH, T. (1988), *A Theory of Determinism*. Oxford, Clarendon Press.
HOROWITZ, M.J., ADAMS, J.E. & RUTKIN, B.B. (1968), "Visual imagery on brain stimulation", *Archives of General Psychiatry, 19*, 469-486.
ISHIBASHI, T. *et al.* (1964), "Hallucinations produced by electrical stimulation of the temporal lobes in schizophrenic patients", *Tohuku Journal of Experimental Medicine, 82*, 124-239.
JAMMER, M. (1960, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York, Wiley.
JASPER, H.H, (1986), "The biological purpose of sleep", *Behavioral & Brain Sciences, 9*, 409.
JEANNEROD, M. (1985), *The Brain Machine*. D. Urion (transl.) Cambridge, Mass., Harvard University Press.
JOHN, E.R., TANG, Y., BRILL, A.B., YOUNG, R. & ONO, K. (1966), "Double-labeled metabolic maps of memory", *Science, 233*, 1167-1175.
KLINGER, E. (1978-79), "Dimensions of thought and imagery in normal waking states", *Journal of Altered States of Consciousness, 4*, 97-113.

KOHLER, (1964), "The formation and transformation of the visual world", *Psychological Issues, 3,* (No. 4) Monograph 12, New York, Intl. University Press.
LACAN, J. (1977), *Écrits*: A Selection, A. Sheridan (transl.), New York, Norton.
LANDY, M.S. (1986), "The gap from sensation to cognition", *Behavior, & Brain Sciences, 9,* 101-2.
LASHLEY, K.S. (1950), "In search of the engram", *Symposia of the study for Experimental Biology, 4,* 454-82.
LENNEBERG, E.H. (1967), *Biological Foundations of Language,* New York, Wiley.
— *Amer. Scientists, 75,* 252-9.
LEDOUX, J.E. (1986), See under Bridgeman. B. (1987).
LIBET,B. *et. al.* (1985), "Cerebral processes and conscious functions", Symposium 15th, Annual Meeting, Society for Neuroscience, Dallas, Oct. 20-25. *Abstracts,* p. 1. See also, *ibidem, Behav. & Brain Sciences, 8,* 529-557.
MCLEAN, C. (1977), *The Wolf Children,* New York.
MANDELL, A.J. (1980), in *The Psychobiology of Consciousness.* Davidson, J.M. & Davidson, R.J. (Eds.), New York, Plenum.
MIKAELIAN, H.H. & MALATESTA, V. (1974), "Specialized adaptation to displaced vision", *Perception, 3,* 135-139.
MONDRIAN, P. (1945), *Plastic Art and Pure Plastic Art,* New York, Wittenborn, p. 25.
NICOLIS, J.S. (1986), "Chaotic dynamics applied to information processing", *Reports on Progress in Physics, 49,* 1109-1196.
OJEMANN, G. (1986), "Brain mechanisms for consciousness and conscious experience", *Canadian Psychology, 27,* 158-168.
PÁZ, O. (1949), *Aquila o Sol? Eagle or Sun?,* Weinberger, E. (transl.), New York, October House Inc.
PEAT, R. (1975), "A holistic physiology of memory", *Multidisciplinary Research, 3,* Part 2, 29-32.
PEIRCE, Ch. S. (1984), *Writings of Charles S. Peirce 2.* Bloomington, Indiana University Press.
PELLIONISZ, A.J. (1986), "Old dogmas and new axioms in brain theory", *Behavioral & Brain Sciences, 2,* 103-4.
PENFIELD, W.C. (1955), "The role of the temporal cortex in certain psychical phenomena", 29th Maudsley Lecture, *J. Mental Science, 101,* 451-465.
— & PEROT P., (1963), "The brain's record of auditory and visual experience", *Brain, 86,* 595-666.
PIAGET, J., (1954), *The Construction of Reality in the Child,* New York, Basic Books. Chapter 4, pp. 320-349.
PRINGLE, J.W.S. (1978), "The mechanism of knowledge: limits of prediction", Paper presented at the 5th Intl. Conference on the Unity of Sciences. Washington, D.C., Hilton, November 2.
ROCK, I. (1983), *The Logic of Perception,* Cambridge, Mass., The MIT Press.
ROSSLER, O.E. (1987), "Anaxagoras' idea of the infinitely exact chaos", in *Chaos in Education Tracting Non-Linear Phenomena, II.* Proceedings of an Intl. Workshop, Lake Balaton, April G. Marx, (Ed.) Veszprén, Hungary NT. Cfr. Educational Technology Publication.
RUMMELHART, D.E., MCCLELLAND, J.L. & the PDP Research Group (1986), *Parallel Distributed Processing,* Vols. I & II. Cambridge, Mass., The MIT Press.
SCHUMAN, M. (1976), "Penfield confronts the only question that counts" *Brain Mind Bulletin, 1,* (6) 1.

SENDEN, V.M. (1960), *Space and Sight, The Perception of Space and Shape in the Congenitally Blind, Before and After Operation*, P. Heath, (transl.), London, Methuen.

SNYDER, D.M. (1988), "On the time of peripheral sensation", *J. Theor. Biol., 130*, 253-4.

SPENCE, D. (1983), "Narrative truth and historical truth", (reviewed by P. Lomas In *Times Literary Supplement*, August 12, p. 860) New York, Norton.

SPENCER BROWN, G. (1969), *Laws of Form*. London, George Allen & Unwin.

STRATTON, G.M. (1897), "Upright vision and the retinal image", *Psychological Review, 4*, 341-360; 463-481.

STUART FOX, M. (1986), "The unit of replication in socio-cultural evolution", *J. Soc. Biol. Struct., 9*, 67-89.

TENHOUTEN, W. (1976), "More on split-brain research, culture and cognition", *Current Anthropology, 17*, 503-511.

THATCHER, K., KAPPELER, T., WISECUP. P. & FISCHER, R. (1970), "Personality trait-dependent performance under psilocybin". II, *Diseases of the Nervous System 31*, 181-192.

VYGOTSKY, L.S. (1981), "The genesis of higher mental functions", in *The Concept of Activity in Soviet Psychology*, Vertsch, J.V. (Ed.), Armonk N.Y., Sharpe, pp. 144-148.

WITTGENSTEIN, L. (1982), in *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Chicago, Chicago University Press, Vol. 1, 504; (65c) (66c).

ZABARA, J. (1973), "Autorhythmic structure of the brain", *Cybernetica, 2*, 77-98.

ZEEMAN, E.C. (1975), *Symposium in Catastrophe Theory*, Seattle, Springer Lecture Notes.

# نحو نظرة للزمان كعمق

Alexander J. Argyros الكسندر چي آرجيروس

تعتبر مسألة اللاتماثل الزمانى من أعقد القضايا التى تتناولها فلسفة الزمان. فبعض أصحاب النظريات أو بمعنى أصح الكثيرين منهم مثل اينشتانن وعلماء الطبيعيات يعتقدون بأن الزمان قابل للسير فى الاتجاه العكسى. وبناء على هذا الرأى فإن الكون الطبيعى لا يأبه باتجاه الزمان، وبالتالى فإن هناك شيئا يشبه سهم الزمان أو اتجاه الزمان يمكن اعتباره شيئاً بشرى الأصل مفروض على عالم مختلف مقسم إلى خطوط الزمن المتساوى.وهناك موقف آخر يتخذه الفريد نورث هوايتهيد وفلاسفة المعاصره يؤكد أن اللاتماثل الزمنى هو مجرد حالة من حالات الكون، ولذا فإن العمليات الطبيعية الأساسية كتلك التى تحدث على المستوى شبه الذرى لها هى الأخرى اتجاه زمنى متميز. وأخيراً يزعم فيلسوف الزمن ج.ت. فريزر (١٩٧٨) أن اللاتماثل الزمنى ظاهرة ناشئة فى الكون. ظهرت لأول مرة مع أصل الحياه. وبناء على رأيه تواجد الحاضر أو الآن كبعد زمنى مع ظهور الحياة، وهو البعد الذى أدى غيابه فى المستويات البدائيه من تطور الكون إلى منع أن نغزو اتجاه الزمان إلى أى كيان سابق على الكيان الحيوى.

وسوف نتناول فى هذا المقال الدفاع عن فكرة هى أن أى نظرية عن الزمان تعتبر اللاتماثل الزمنى مجرد وهم فى أذهان البشر لا أساس لها من الصحة، وأن رأى هوايتهيد أوفريزر أو الرأى الذى يجمع بينهما هو فى الواقع أقرب ما يكون إلى توضيح طبيعة الزمان. ثم باستخدام ما ينبثق عن دراسة نظم تشتت الديناميات الحرارية ونظرية الفراغ سأحاول عرض رأى عن الزمان فيه احترام لنموذج تطور الزمن عند فريزر مع ازالة كل ما هو خارج عن المألوف فى أى محاولة لربط تاريخ بدء اتجاه الزمان بظهور الكيانات الحيوية. وسوف افترض، بصفة خاصة، أن فريزر على حق فى تأكيده أن الزمان قد نشأ مع سائر الأشياء الأخرى فى هذا الكون. وأنه غير محق فى زعمه بأن اتجاه الزمان جاء نتيجة لظهور الحياة. والبديل هو القول الأكثر قبولاً بأن اتجاه الزمان يعد فى حد ذاته ظاهرة نشأت فى عالمنا وتطورت من لا تماثل زمانى غامض مرتبط بتلك التماثلات التى طرأت على العالم فى بدايته نتيجة للتوازن الدينامى الحرارى، وبدأت حركة تطورها إلى تباين زمنى صارخ فى منظور الثقافة البشرية.

---

المترجم : محمد جلال عباس.

# أصول اللاتماثل الزمنى

من أجل اعطاء شكل للمناقشات التى تدور فى اطار هذا المقال، لابد لى من أن أعرض باختصار إطار نظرية فريزر عن الزمن، فبادئ ذى بدء يزعم فريزر أن الزمن فى حد ذاته ظاهرة ناشئة من الكون، مع وجود مركبات متزايدة التعقيد تعتبر بمثابة شرط أساسى لامكان تتابع مراحل التطور الكونى الذى وصفه الكثيرون من العلماء. ويعتقد فريزر بصفة خاصة أن الزمن قد نشأ من خلال المستويات النوعيه المدركه علمياً وتجريبياً (umwelts)[1]. وأكثر هذه المستويات بدائية هو مستوى ماقبل الميقات "atemporal"وهو المساوى تماماً للأشياء وهى فى حالة انعدام حركة الكتلة أو المسافة على أساس معامل بلانك الطولى. أما الميقات البدائى أو فجر الزمان "Prototemporality" فإنه يصف الميقات الاحتمالى أو شبه الاحتمالى لميقات عالم الكم. أما الأجسام الضخمة فإن ميقاتها دهرى "eotemporal"، فمستواها الزمنى الخاص يسمح بالتتابع الخالص دون تفضيل لأى اتجاه. ومع ظهور الميقات الحيوى "biotemporal" يأتى للوجود ما هو آنى ويأتى معه التباين الزمنى. ثم تواجد الانسان فى مستوى إدراكى فيه وضوح ميقاتى كامل "nootemporal"، حيث الزمان لا متماثل بوضوح، متواجد فى أبعاد رمزية فيها تضاد حقيقى. واخيراً يطرح فريزر مستوى يسميه الميقات الاجتماعى Sociotemporal، وهو الزمن الخاص بالاشكال الاجتماعية ذات المقياس الكبير[2].

---

(١) يعرف فريزر المستوى الادراكى um welt بأنه "المستوى المعين من، الواقع الذى تختلف فيه مستويات الطبيعة كما تظهر من خلال التجربة والنظرية" (Frazer, 1987, P. 368). ويمكن تعريفه أيضاً بأنه افق المعلومات المتوافره لكيانات ذات مستوى معين من التعقيد والتركيب.

(٢) ربما كان من المفيد هنا للقارئ تقديم ملخص عن المستويات النوعية أو الاحقاب umwelts عند فريزر. فالزمن وفقاً لما ذكره فريزر (١٩٨٧) قد تطور من خلال المراحل التالية:

- ماقبل الميقات Atemporality وهو يصف عالم الاشعاع الكهرومغناطيسى "حالة سابقة للزمان لا تعنى العدم بل وجود جزئيات زمنية تنتقل بسرعة ضوء تساوى صفر." (ص ٣٦٨).
- الميقات البدائى Prototemporality أو زمن الجزئيات الأولية، وهو زمن غير موجه وغير متدفق ومشتت أو غير مستمر لا معنى فيه للمواقع المحددة، ويمكن تحديد مواقع الأحداث التى تقع بالكون فى صورة احصائية أو بطريقة احتمالية ص ٣٦٨.أما الميقات الدهرى Eotemporality أو ميقات المادة الضخمة "وهو مستمر ولكنه غير موجه أو غير متدفق لا يمكن تطبيق مفاهيمنا الحالية عن الحاضر والمستقبل والماضى عليه" (ص ٣٦٨).
- الميقات الحيوى Biotemporality أو ميقات الكائنات الحية "وفيه تمييز بين المستقبل والماضى والحاضر، ولكن افق امتداد الماضى والمستقبل فيه محدود للغاية ..." (من ص ٣٦٨ إلى ٣٦٩).
- والميقات الكامل Nootemperality وهو الميقات الخاص بالعقل البشرى المتطور "ويتميز بوجود تمييز واضح بين الماضى والحاضر والمستقبل بافاق من امتداد غير محدد للماضى والمستقبل. وإدراك عقلى للحاضر". (ص ٣٦٧).
- الميقات الاجتماعى Sociotemporality، وهو مستوى خاص من واقع الزمن الذى يتضمنه العالم وتشتمل دراسته على قضايا عن خلع الصفة الاجتماعية على الزمان والتقويم الجماعى للزمان " (ص ٣٦٨).

ويتعارض تصور فريزر الكونى للزمان مع التقاليد الطويلة الراسخة فى العلوم الاجتماعية التى تتمسك بأن الزمان لا يمثل مكوناً موضوعياً فى العالم الطبيعى. فيصرح ستيفن هوكنج (١٩٨٨) بوضوح "بأن قوانين العلوم لا تميز بين اتجاه الزمن إلى الأمام أو إلى الخلف"، كما اعتقد اينشتاين أن الزمن حصيلة الذاتية الفردية، وأنه بوصفه هذا ليس له أساس مادى. وفى ذلك يقول :"بالنسبة لنا نحن رجال الفيزياء يعد التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل مجرد وهم. حتى لو كان هناك اصرار عليه". (ورد ذكره فى كتاب . D R Griffin، ١٩٨٦ ص ١٠ فى المقدمة). أما رأى فريزر التطورى عن الزمان فإن فيه محاولة لتصحيح الرأى الشائع بأن الزمن فى أفضل صورة له هو خاصية ذاتية ليس لها اساس فى الواقع الموضعى أو الموضوعى. ولئن كان لنظرية فريزر عن تطور الزمان جمالها وقوتها التفسيرية، إلا أنها لا تتعرض لكثير من المشاكل الهامة. ولتبسيط الأمر نجمل هذه المشاكل فى نوعين اساسين :

أولهما: إذا ظهر اتجاه زمنى فى أول الأمر مع نشوء الكيانات الحيوية، فكيف يمكن أن يوصف تاريخ العالم قبل ذلك بأنه تطور؟ يبدو بناء على تعريف فريزر الخاص أن كل الزمن مستويات ما قبل الميقات والميقات البدائى والميقات الدهرى لايمكن أن تجد لها مكاناً فى سلسلة لها اتجاهات تفضيلية نظراً لأن فكرة تقدم حركة الزمان لا يمكن التفكير فيها إلا مع نشوء الحاضر فى الميقات الحيوى. وعلى ذلك فإن فريزر يصف بوضوح فكرة تطورية عن الزمن فيها توجه منطقى بدءاً من مستوى ما قبل الميقات إلى الميقات الحيوى بما فى ذلك كون التطور ذاته يتضمن اتجاهاً زمنياً.

ويرى كل من جاردنر (١٩٧٩) وبريجوجين (١٩٨٤) وهوكيج أن مثل هذا الاتجاه يضمن اللاتماثل فى أعلى درجاته. ويمكن فهم هذا اللاتماثل ببساطة على أنه اتجاه التمدد الكونى. "أو الاتجاه الكونى، وهو اتجاه للزمن يكون فيه الكون متجهاً إلى التوسع لا إلى التقلص" (Hawking, 1988, P 152). أو بمعنى تطورى "إذا افترضنا أن الكون قد بدأ بالتجمع الكوكبى الكبير فإن ذلك يقتضى نظاماً ميقاتياً على المستوى الكونى" (Prigogine, 1984, P. 259). ونظراً لأن نموذج فريزر يقتضى أن يكون اتجاه الزمن غير ذى معنى على مستوى الادراك الطبيعى الخالص، فإن نموذجه التطورى يقتضى أن يكون الاتجاه الكونى نتيجة مشاركة الملاحظة الارتجاعية. ورغم أن هذا الرأى كصيغة لنظرية هويلر (١٩٨٨) عن مشاركة الملاحظة يعتبر فى حد ذاته تجميعاً ذاتياً للعالم، فمما لاشك فيه أنه يتضمن جانباً من الصحة على مستوى معين من مستويات الوصف. ويكون مع ذلك غير مقنع بأن العالم لو انتهى قبل ظهور كيانات الميقات الحيوى لما كان قد نشأ أصلاً بأى طريقة من الطرق المقبولة.

وتؤكد لنا الآراء المتعددة حول اتجاه الكون أن الكيانات والقوى لم تكن تنشأ بهذه

البساطة، بل إن هناك تنظيمات أو قوانين قائمة على مستوى تكاملى. وطبقاً لما ذكره جريفين فلابد لتطور القوانين الأساسية للمادة أن تكشف عن وجود اتجاه للزمن ". فإذا ما كانت هذه الفكرة مقبولة. إذن سوف يكون هناك اعتراف بأن الزمن بما يتضمنه من اختلافات بين الماضى والحاضر والمستقبل وتحركه الآنى، وعدم تراجعه أو ارتداده من حيث المبدأ؛ يخضع لتطبيق القوانين الاساسية للطبيعة، وذلك لأنه سوف يكون هناك اعتراف بأن ما يسمى القوانين الاساسيه لها فى حد ذاتها تاريخ، وأنه نظراً لأهميتها فى العالم الحالى لها بداية وسوف تكون لها نهاية" (Griffin, 1966, P. 28). وخلاصة القول أن اتجاه الزمن الكونى، سواء قيس على أساس معايير القوانين الناشئة، أو التعقيدات المتزايدة، أو تمدد المكان (والتى أرى أنها تعد جميعاً بمثابة أوصاف لنفس الظاهرة). قد ينتج عنه تعريف اللاتماثل الميقاتى أو الزمنى فإنه حالة ممكنة من حالات التطور ذاته، وبالتالى فإن ذلك يجعل كونيات فريزر مفككة.

وثانية المشاكل التى تمثل اتجاه الزمن هى رفض فريزر للنظرية الشائعة من أن القانون الثانى للديناميات الحرارية (وهى النظرية التى صاغها عالم الفيزياء النمساوى لودفيج بولتزمان فى سبعينات القرن التاسع عشر. والتى تقول بأن الأنتروبيا أو الطاقة المخزنة ودرجة الاختلال فى نظام معزول يحتمل تزايدها مع مضى الزمن) الذى يضمن اتجاهاً عالمياً للزمن يعد قانوناً غير مقبول إلى حدما. وطبقاً لما ذكره داڤيز (١٩٨٣) هناك تناقض متواجد فى داخل الطبيعة الاحصائية لهذا القانون الثانى. فمن الناحية الاحصائية يضمن هذا القانون لا تماثل زمنى على نطاق كبير، وبالتالى يضمنه أيضاً النطاق الدقيق فى مستوى الكيانات الفردية، فيبدو أن الزمن قابل للارتجاع. فكل علماء الطبيعة يعترفون بأن هناك لاتماثل بين الماضى والمستقبل فى العالم، وأن هذا اللاتماثل ناجم عن عمليات القانون الثانى للديناميات الحرارية. ولكن بفحص أسس هذا القانون فحصاً دقيقاً يبدو لنا أن اللاتماثل يضيع هباء" (Davies, 1983, P 125). فلو أخذنا مثلاً زجاجة من العطر رفع غطاؤها، فمن المؤكد أن العطر سوف يتطاير أو يتبخر وينتشر فى الحجرة. فبالمثل يكون عدم احتمال تراجع اتجاه الانتشار مماثلاً لعدم عودة العطر ثانية إلى حالته السائلة فى الزجاجة. وطبقاً لما ذكره ديڤيز أيضاً "يقدم لنا تبخر أو انتشار رائحة العطر مثالاً كلاسيكياً لعدم التماثل بين الماضى والمستقبل" (Davies, 1983, P. 126). ولكن معادلات بولتزمان معادلات احصائية فى طبيعتها، وتضمن أن عدداً كبيراً من الجزيئات سوف تميل إلى الوصول إلى الحالة القصوى من الاضطراب أو عدم الانتظام (نظراً لأن الحالات الممكنة فى حالة الاضطراب أكثر من الحالات الموجودة فى وضع الانتظام). ويضيف دافيز قوله، لكن أى التحام جزيئى معين قابل للارتجاع. حيث يتقارب الجزيئان ثم يتباعدان ويتراجعان. وليس فى ذلك أى لاتماثل زمنى، إذ قد تتكرر عملية التقارب

والتباعد والتراجع مرات أخرى" (Davies, 1983, P. 124). ويحل دافيز المشكله بالزعم بأن هذه الحالة فى الحقيقة هى حالة اضطراب، وهى محاولة للمقارنة بين المواقيت التى تنتمى إلى نسقين مختلفين من التنظيم: " إذ يكمن الخطأ فى تجاوز حقيقة أن لاتماثل الزمن، مثله مثل الحياة، عبارة عن مفهوم شمولى ولا تقتصر حدوده على الخواص الفردية للجزيئات، كما لا توجد به علاقة مستمرة بين التماثل على مستوى الجزيئات واللاتماثل فى المستوى الأكبر. فهما مستويان مختلفان تماماً فى أوصافهما" (Davies, 1983, P. 127).

وليس من شك فى أن دافيز على حق، ولكن حله لا يتناول مسألة نشأة اتجاه الزمان، فحتى لو كان اللاتماثل الزمنى كما يؤكده القانون الثانى للديناميات الحرارية ظاهرة شمولية، فإنه بالتأكيد ينطبق على الكون الذى لم يصل بعد إلى المستوى الادراكى للميقات الحيوى. فالشمولية كنظام سلوكى للكيانات الفردية يعد حالة يمكن أن تكون عليها الأشياء فى أى مستوى نوعى باستثناء مستوى ما قبل الميقات، وعلى ذلك فإن صيغة دافيز عن اللاتماثل والتماثل قد توفر اتجاهاً زمانياً لكل المستويات النوعية التكاملية عند فريزر، فإذا صحت هذه الحالة. فإن امكانية اللاتماثل الزمنى تعتمد فى الحقيقة على الطاقة المتولدة، وليس كما هى عند فريزر، على وجود الحاضر البيولوچى.

وكان رد فعل فريزر على هذه المحاولة التى تهدف إلى اثبات اللاتماثل الزمانى فى الطبيعة الاساسية للعالم هى دفعه بأن القانون الثانى للديناميات الحرارية لا يمكن بذاته أن يضمن اتجاهاً للزمان. ويصر فريزر على أن الطاقة المنبعثة فى مستوى الميقات الدهرى لا يبدو أن لها اتجاهاتفضيليا نحو الميقات الكامل كما قد يراها الملاحظ لها. فإن الملاحظة البشرية المتأصل فيها تباين الخواص الزمانية أو الميقاتية تدرك الطاقة المنبعثة على أنها اظهار للاتجاه التفضيلى، ولكن الحقيقة هى أن الملاحظة البشرية للعالم تتم فقط من خلال اطار ينحبس فيه الميقات أو الزمان. ولا يكون القانون الثانى للديناميات الحرارية غير متماثل زمانياً إلا حينما يُنظر إليه من خلال مستوى ادراك زمانى أعلى من ذلك المستوى المرتبط بالمادة غير الحية، ومن ثم يفترض أنه يتضمن فى ذاته اتجاهاً زمنياً وبذلك يعتبر نوعاً من الامبريالية الزمانية.

والرأى الأساسى لفريزر هنا هو أن المستويات الادراكية البدائية لا يمكن أن تكون لا متماثلة زمانياً، لأنها لا تتضمن الحاضر. ورغم أنه يلقى الضوء على أهمية الطبيعة الاحصائية للقانون الثانى للديناميات الحرارية، فإنى أعتقد أن الفكرة الاساسية عنده هى البحث عما إذا كان الانسان ينظر إلى ما قبل مستوى الميقات البيولوچى بصورة كلية أو بصورة مختلفة عن ذلك، بمعنى أنه ينظر إليها إما على أنها تكتل شامل أو على أنها مزيج من كيانات فردية، فلا يكون لها بذلك تواجد ظاهر ومن ثم لا نأبه لاتجاه الزمن. ولسوء الحظ لا يكشف لنا فريزر بوضوح عما إذا كانت الكيانات البيولوچية هى وحدها

القادرة على تحديد الحاضر. وهناك رأى معارض عن الزمن ينادى به فلاسفة التقدم من أمثال جريفين الذى يساير تقاليد هوايتهيد فيؤكد أن التدفق الزمانى ظاهرة أولية فى عالمنا "فبالنسبة لهوايتهيد يتأسس واقع الزمان، بدون ارتجاع، على أن العالم الفعلى يتكون كلية من أحداث وقتية تتضمن جزئياً ولكن واقعياً احداثاً سابقة، تتضمن بدورها احداثاً ترجع إلى زمان أسبق وهكذا إلى مالا نهاية" (Griffin, 1986, P. 10).

بل إن جريفين يعتبر أن أصغر عناصر الأحداث هى عمليات لها تقسيماتها فى اطار الماضى والحاضر والمستقبل:

> بدلاً من التفكير فى الجزيئات الثابتة على أنها كيانات أساسية فى العالم، ينظر هوايتهيد إلى كل شئ ثابت على أنه شئ تكون نتيجة لوقوع سلسلة من الاحداث السريعة يتضمن كل منها عوامل مما سبقها من الأشياء الباقية، ولكن كذلك مع بعض العوامل الاخرى من أحداث سابقة على ذلك ومن ثم فإن هوايتهيد يعارض الرأى الشائع بأن الذرة الواحدة عديمة الزمن. فهى بالأخرى مجتمع مرتب على أساس زمنى مبنى على الظروف الفعلية .. ونظراً لأن كل ذرة على حدة (أو حتى كل الكترون فيها) له بناء مؤقت، فإن الزمن أو الميقات لا يظهر من أول وهلة كتأثير احصائى للتفاعل بين الذرات المتعددة. (Griffin, 1986, P. 10 - 11).

وبينما يشارك فلاسفة العمليات فريزر فى القضية المتعلقة بتفسيره للقانون الثانى للديناميات الحرارية، فإن نقطة الخلاف الحقيقية هنا تتعلق بما إذا كان الحاضر ظاهرة ميقاتية كونية أو أن التفكير فيه قد بدأ فقط مع نشوء الحياة. ولئن قبلنا منظور فريزر للاتماثل الزمانى على أنه أمر يحتاج كشرط أساسى لوجود حاضر، فإن فلاسفة العمليات يزعمون بأن كل شئ فى العالم بدءاً من أحداث الميقات الكامل إلى الجزيئات شبه الذرية، ما هى إلا عمليات تتضمن الاحداث الممكنة التى تدخل إلى الواقع من خلال الحاضر. ويعرف جريفين المستقبل بأنه دنيا لم يتم بعد تحديد امكانيتها، والماضى بأنه مجموعة الاحداث التى تم تحديدها، والحاضر بأنه لحظة اختيار "فالحاضر دنيا يتم فيها صنع القرارات، إذ تتحول فيه بعض الممكنات إلى وقائع، بينما تستبعد بعض الممكنات الاخرى من الوصول إلى مستوى الواقع" (Griffin, 1986, P. 2)، هذا ويعتبر التحول أو الانتقال من مرحلة اللاتحديد إلى مرحلة التحديد هو الخاصية الرئيسية للوجود. فنظراً لأن الحاضر يقسم العالم إلى منطقتين غير متماثلتين هى منطقة الامكانية ومنطقة الواقع، فإن اتجاه الزمن لا يقتصر على الكيانات ذات الميقات الحيوى فحسب. بل إنه يعد ظاهرة أزلية فى الكون.

وتنظر فلسفة العمليات إلى القانون الثانى للديناميات الحرارية على أنه مجرد أحد جوانب مبدأ أكثر عمقاً هو التباين الزمنى الذى هو قاعدة لكل العمليات.وبهذا المفهوم فإن رأى هوايتهيد عن الزمن يتناقض مع نظرية فريزر عن تطور الزمن من مختلف الأوجه، وبطريقة أقل مع فكرة داڤيز بأن اللاتماثل الزمنى خاصية جمعية وليست خاصية تتفرد بها الجزيئات الطبيعية.

## زمان النظم التشتتية

أود هنا أن اقترح حلاً لهذه المعضله الظاهرة، بحيث يكون حلاً يتضمن فى نفس الوقت البنيان الاساسى للزمن عند فريزر، ويسمح بوجود اتجاه للزمان سابق للميقات البيولوچى. وابدأ بالعود إلى فريزر. فطبقاً لرأيه تم تغذية التطور بصراعات غير قابلة للحل نشأت فى اطار مستويات نوعية معينة.

> إن نظرية الزمان باعتبارها تضاد تحدد كلا من المستويات التكاملية الكبرى ذات تضادات معينة لا تقبل التسوية. ويقصد بالتضاد هنا وجود تعارض بين اتجاهين أو نسقين أو مجموعتين من القوانين من حيث أن عمليات وهياكل المستوى التكاملى فيهما قد تكون قابلة للتفسير. ونعنى بعبارة لاتقبل التسوية أنه بالوسائل المتأصله فى المستوى التكاملى يمكن الحفاظ على المتضادات فيه (وبالتالى ضمان استمرار تكامل المستوى)، أو ازالتها (وبالتالى ينهار كل مستوى على المستوى الأدنى منه). إما إذا اختفت المتضادات فإن المستوى التكاملى يختفى أيضاً. ولكن المتضادات التى لا تقبل التسوية فى كل مستوى ربما كانت بمثابة القوى الدافعة لنشوء مستوى جديد. ولكن مثل هذا المستوى النوعى الجديد، قد يشتمل مرة أخرى منذ البداية على متضادات تابعة من ذاته لا تقبل التسوية (Frazer, 1978, P. 27).

فعلى سبيل المثال يفكر فريزر فى أن المنافسة بين مطالب النمو والاضمحلال تكون ميقاتاً بيولوچياً قابلاً للتسوية فقط على مستوى الميقات الكامل. وأود هنا أن أعمم فكرة فريزر بحيث تتضمن أوضاع عدم التوازن فى جميع المستويات التكامليه. وبينما يقتضى الأمر وجود قدر أدنى من الاستقرار فى أى مستوى نوعى، إلا أن هذا المستوى المستقر فى تكوينه التطورى، لا يمكن أن يكون فى حالة توازن صحيح إذا ما دفع إلى السمو بنفسه عن مستواه المادى. أو بمعنى آخر يجب أن يكون المستوى التكاملى مستقراً لكى تكون له هوية قابلة للاستخدام. ولكن دون تجاوز يجعل التطور غير ضرورى وغير مقبول.

وينطوى فهم فريزر للزمن على أنه تضاد على الحاجة إلى وجود عدم استقرار ميقاتى فى داخل كل مستوى تكاملى، ومع ذلك، ففى ضوء الدراسات الحديثة فى علم نظم

التحكم الذاتي، يبدو أن على فريزر لتجنب الوقوع في مصيدة الجمود، ادخال عنصر اللاتماثل الزماني في معظم المستويات الادراكية الأولية. ولكي ندرك السبب في ذلك يمكننا الرجوع إلى افتراضات مثل اقتراض داڤيز بأن العالم مقسم إلى معسكرين زمانيين: عالم ميكروسكوبي أو صغير على مستوى الجزئيات وفيه لا تأبه قوانين الطبيعة باتجاه الزمن، وعالم كبير يكون فيه الاعتبار لتجمعات الجزيئات والقانون الثاني للديناميات الحرارية هو الضمان للاتجاه الزمني الاحصائي. وحتى لو أدخلنا تغييرا طفيفاً على هذا النسق باضافة فئة ثالثة هو اتجاه ذو خاصية نوعية جديدة من التنظيم الذاتي، فسوف تبقى قائمة الفرضية باحتمال وجود مستويات نوعية كاملة لا يعرف فيها اللاتماثل الزماني.

ورغم أن كل من بروكس ويلي (١٩٨٨) يركزان اهتمامهما على النظم الحيوية إلا أنهما يقدمان منذ البداية تمييزاً يتعلق بالعالم الطبيعي كله:

إن النظام الطبيعي الذى تتناوله بالدراسة كل من الفيزياء والكيمياء والبيولوچيا يتكون من مكونات أو عناصر ميكروسكوبية بسيطة. والقوانين التى تصف سلوكيات المكونات الفردية قوانين لها متغيرات زمنية. والنظم الكونية الكبرى مشكله من هذه المكونات إلا أنها تكشف دائماً عن شكل أو شكلين من السلوكيات غير الارتجاعية. أما تلك التى تسير على أساس اتجاه الزمن (Eddington, 1928) فإنها تتحرك فى نسق ونظام ذى اتجاه متناقص .... وعلى خلاف ذلك هناك نظم أخرى تسير مع "اتجاه التاريخ" (Layzer, 1975) وتتحرك تلقائياً نحو حالات من انساق ونظم أرفع مستوى. وتسمى` هذه النظم "النظم الذاتية التنظيم" أو ذات التنظيم الذاتى" (Brooksand Wiley, 1988, P. 51) .

هكذا يعترف بروكس ويلي بوجود شكلين من اللاارتجاعية هما الاضمحلال الدينامي الحراري والتنظيم الذاتي، ويفرقان بين هذه العمليات التصادفية الكونية وبين التفاعلات الميكروسكوبيه وهما يعرفانها كما يعرفها داڤيز بأنها تناسق زمني.

وهناك نقطتان في موقف بروكس ويلي تحتاجان إلى مزيد من التوضيح. إحداهما التعارض بين الجزيئي والكوني (ميكروسكوبي/ماكروسكوبي) والثانية هي التركيز على ميقاتية النظم الذاتية التنظيم. إذ عولجت كل من هاتين الفكرتين بصورة تفصيلية في مؤلفات بريجوجين، وإن كان فيها اختلاف في جوانب التركيز. وفي احدى النقاط الهامة نجد أن هناك اتفاق كامل بين بروكس ويلي من جهة وبين بريجوجين من جهة اخري، وهي أن نظم التشتت أو النظم البعيدة عن التوازن هي في الأصل لا تماثلية زمانية :

تبدأ بعض النظم فى شكل تجمعات من الجزيئات ليس لها تماثل زمانى (أى ليس لها اتجاه

زمنى). وقد تؤدى الذبذبات فى محيطها أو الاحوال فى داخل حدودها إلى عدم استقرار النظام (وهو ما عرفه جانتش Jantech، ١٩٨١ بأنه تغلغل البيئة إلى داخلية النظام"). وبالتالى فقد يستجيب النظام أو يحدث فيه رد فعل طبيعى. وقد يصحب ذلك تكوين طاقة متولدة تصدر من النظام إلى ما حوله. وقد يتحول النظام بعد ذلك إلى حالة من عدم تجانس التكوين أو عدم الانتظام. وإذا ما حدث ذلك فسوف ينشأ اللاتماثل الزمنى وقد يستمر النظام فى حالة اتساق تام. ويشار إلى هذه العمليه على أنها "نظام منبثق من الفراغ" أو "نظام من خلال الذبذبات" (Prigogine and Stengers, 1984). وسوف نطلق عليه "الشكل المثالى للهياكل التشتتية لأنه ينطبق على النظم التى يمكن تفسير سلوكها الكونى أو الماكروسكوبى تفسيراً شمولياً بالرجوع إلى النتائج المنبثقة عن عدم تراجعية النظام. (Brooks and Wiley, 1988 P. 58).

هذا، ويعد تفسير بروكس وويلى لنظرية النظم الذاتية التنظيم تفسيراً وسطاً بين موقف كل من فريزر وجريفين . فبينما يعتقد فريزر أن اتجاه الزمان لا يتواجد إلا مع نشوء الحياة، وبينما يقول جريفين بأن اللاتماثل الزمانى يمثل عنصراً بدائياً فى عالمنا هذا، نجد أن ويلى وبروكس يؤكدان أنه على الرغم من وجود تتابع لا اتجاه له فى الميقات الدهرى تظهره الجزيئات الصغرى، إلا أن النظم غير المتوازنة التى تتجه إما إلى الاضمحلال أو إلى التنظيم الذاتى تصور لنا اتجاها ميقاتياً معيناً. وإذا كان الأمر كذلك كما تظهره المجالات المختلفة، إذن لابد أن يعدل نموذج فريزر. إذ يبدو أن اتجاه الزمن مرتبط بالنظم البيولوجية بدرجة أقل من ارتباطه بمظاهر عدم الاستقرار أو عدم التجانس القابله للظهور فى أى مكان فى العالم الطبيعى.

ويوضح بريجوجين هذه النقاط بجلاء: "لكل من النظم التشتتية اتجاه تفضيلى فى الزمن" (Prigogine, 1986, P. 234). فحيثما يختل التماثل فى نظام دينامى أو دينامى حرارى يحدث التراجع واتجاه الزمن. وعلى ذلك، فإذا ماحدث ما توقعه الكثير من علماء الكونيات، وأصبح الكون تركيباً لا يمكن تصوره مبتعداً عن نظم التوازن والتنظيم الذاتى، إذن لابد أن يصبح اتجاه الزمن صفة أوخاصية أساسية لكون ناشئ ومتطور. وعلى ذلك فلا يمكن أن يصبح اللاتماثل الزمنى ببساطة ظاهرة مصاحبة للتجمعات العالمية الكبيرة أو الماكروسكوبية، بل لابد لها، كما يرى فلاسفة العمليات، أن تصبح من معالم عالم الاشياء الدقيقة أو الميكروسكوبية.

ويتركز مبحث بريجوجين (١٩٨٤) حول أن العلم المعاصر يتعرض لتحول فى نماذجه أوصيغه من مفهوم الطبيعة عل أنها أساساً عنصر حتمية، وانها تراجعية من حيث أنها حساسة للاعداد الضخمة من العمليات الاحتمالية والتى لا تراجع فيها:

لقد كررنا فى هذا الكتاب أن اعادة الصياغة المفهومية للطبيعة المستمرة فى هذه الأيام تنقلنا من عمليات الحتمية والتراجعية إلى عمليات المصادفة واللاتراجعية. ونعتقد أن الميكانيكا الكمية تحتل فى هذه العملية نوعاً من المكان الوسط. وتظهر الاحتماليه ولكن لا تظهر اللاتراجعية، والمتوقع أن تكون الخطوة التالية دخول اللاتراجعية الاساسية على المستوى الجزيئى أو الميكروسكوبى. وعلى النقيض من ذلك، فإننا بمحاولة الحفاظ على الاصول الكلاسيكية من خلال متغيرات خفية وغيرها من الوسائل فإننا سوف ننادى بضرورة التحرك ولو بعيداً عن التوصيف الحتمى للطبيعة، ونأخذ بتوصيف احصائى مبنى على المصادمات .(Prigogine, 1984, P 232)

وينحو بريجوجين نحو الرأى القائل بأن الطبيعة رغم ما تكشف عنه من عمليات ارتجاعية مثل التى تدخل فى اطار الميقات الدهرى عند فريزر، إلا أن العمليات التى يثبت أنها ذات الأهمية القصوى ستكون تلك العمليات التى تكشف عن استقطاب زمنى. وفضلاً عن ذلك فهو مقتنع تماماً بأن اللاتراجعية على المستوى العالمى ليست ببساطه نتاج قوانين الاعداد الكبيرة بل هى فى حقيقة الأمر تعبير عن وجود قاعدة من الاتجاه الزمنى المصغر تدعمها

فكما سبق أن أكدنا مرات عديده يوجد فى الطبيعة نظم لها سلوك تراجعى هى التى يمكن أن توصف بأنها خاضعة للقوانين الكلاسيكية أو ميكانيكا الكم. ولكن معظم النظم التى تلقى منا اهتماماً كبيراً بما فى ذلك كل النظم الكيميائية وبالتالى كل النظم البيولوجيه تتصف بأنها موجهة توجيهاً زمنياً على المستوى العالمى أو الشمولى، وليس ضرباً من الخيال أن يعبر ذلك عن التماثل الزمنى على المستوى المصغر. فالتراجعية إما أن تنطبق بصدق على جميع المستويات أو لا تنطبق على أى منها اطلاقا، فهى لا تنشأ كما لو كانت صنيع معجزه، تنتقل من مستوى لآخر (Prigogine, 1984, P 285).

وكما يعتقد الكثير من علماء الكونيات أن العالم الذى لا شكل له أساساً قد بدأ تطوره بالضرورة نتيجة لاختلال فى النسق المتماثل، فإن بريجوجين أيضاً يرى أن اللاتماثل الزمانى ربما كان هو الأصل أو البذرة التى انبثقت عنها التركيبات المعقدة على جميع مستويات التوصيف. وإذا كان الأمر كذلك، فرغم أن بعض المستويات الادراكيه قد تكون اساساً بلا ميقات، فإن وجودها فى حد ذاته وكذلك القوى الدافعة للتنظيم الذاتى فيها نحو مستويات ادراكية أكثر تعقيداً، لابد وأنه يرجع إلى عنصر متأصل فى الاستقطاب الزمنى الداخلى فيها. أو بمعنى آخر فإن النظم الحتمية هى السجل الحفرى للعمليات التى تتولد منها اللاتراجعية.

ويمكن القول بصفة عامة، إنه نظراً لامكان الرجوع إلى الوراء بسهولة كالسير إلى الأمام، فإن النظم الحتمية تكشف لنا عن عدم وجود استقطاب زمانى أو ميقاتى. ولو أن شبطان لابلاس (العالم الفلكى) عرفه بالأحوال الرئيسية لمثل هذا النظام بدقة كافية، لاستطاع أن يتنبأ بالاوضاع فى أى لحظة من لحظات المستقبل، ومن ثم لأصبح مستقبلها فى جوهره غير مختلف عن ماضيها، ولتعايش الماضى والمستقبل والحاضر فى نوع من حيز مادى لا ميقاتى، بيد أننا نعلم أن الكثير من النظم المتواجدة فى الطبيعة ليست خطية ولا حتمية بل يمكن أن توصف بصورة أدق بأنها فراغ كونى. ومن الملامح الرئيسية لهذه النظم الفراغية هى أنها رغم توصيفها لعناصر جاذبية معروفة، إلا أن المسارات الدقيقة لتقدمها تكون غاية فى الحساسيه تجاه الأحوال الأصلية حتى أنه لا يمكن من حيث المبدأ رسم خرائطها مقدماً. والطريقة الوحيدة التى يمكن أن نعرف بها عنصر الجاذبية فى الفراغ هى تشغيل النظام الخوارزمى الارتجاعى الذى يتولد عنه هذا العنصر :

تعد ظاهرة العشوائية فى الحركة الفراغية لذلك قضية أساسية ليس فقط لاننا نجهلها بل لأن جمع المزيد من المعلومات عنها لن يزيل هذه العشوائية. فبينما نجد أن الحسابات فى حالة نظام عادى مثل النظام الشمسى تجعلنا على علم بالعملية، فإن النظم الفراغية تحتاج إلى المزيد والمزيد من المعلومات لكى تصل إلى نفس مستوى الدقة ويمكن للحسابات أن تساير إلى حدما الأهداف الفعلية التى تجرى فى داخلها. أو بمعنى آخر نفتقد القدرة على التنبؤ تماماً، وتكون النتيجة أن النظام ذاته يصبح هو أسرع طريقة لحساب نفسه (Davis, 1988, P. 54).

ولقد حاول بريجوجين أن "يوحد بين الديناميكية والديناميكية الحرارية، وبين خصائص الوجود الفيزيائية والخصائص الفيزيائية للصيرورة" (Prigogine, 1984, P. 277). والنتيجة هى امكان تبين صفة عدم الاستقرار المتأصل فى نظم معينة واحتماليتها واستقطابها الزمنى: " ويبدو أيضاً بوضوح أن اللاتراجعية تنشأ من عدم الاستقرار الذى لا يساعد على إدخال ظواهر احصائية ثابته فى توصيفنا للظاهرة. وجدير بنا هنا التساؤل عن معنى اتجاه الزمن فى عالم تسوده الحتمية وفيه كل من الماضى والمستقبل متضمنان فى الحاضر." (Prigogine, 1984, P. 277). إن هدف بريجوجين فى جانب منه هو تعديل نظرة لابلاس الصارمة، فهو يود لو أنه كشف عن أن اللاتراجعية الزمانية ليست نتيجة لجهل الانسان بل انها من الناحية الموضوعية خاصية تميز عمليات طبيعية معينة. فإذا صح ذلك لا يصبح اتجاه الزمن ببساطة ظاهرة احصائية كونية قد تقتصر من حيث المبدأ على لازمانية يحتمها مراقب عليم بل خاصية داخلية تتميز بها العديد من النظم. ويريد بريجوجين ببساطة أن يبين أن أى كميه من المعلومات عن الأحوال الأصلية لمثل هذه النظم،

قد تكون كافية للسماح لمنهج لابلاس أن يقرر كل أوضاعها المستقبلية. وإذا كانت هذه هى الحالة" بمعنى أنه لو وجدت النظم التى لايمكن من حيث المبدأ تقرير أحوالها الاساسية لاقصى درجة ممكنة من الدقة، اذن لأصبح تطورها أو ارتقائها من حيث الموضوع لا تماثلياً بالنسبة للزمن. وبمعنى آخر "فبالنسبة لانواع معينة من النظم تؤدى الحتمية التى تصل إلى أعلى درجات الدقة للاحوال الأصلية إلى تناقضات فى اجراءاتها" (Prigogine, 1984, P. 262)، وذلك لأن الأحوال الأصلية لمثل هذه النظم غير تقريرية فى أصلها، ومن ثم يتحدد تطورها أو ارتقاؤها بناء على عناصر من عدم الاستقرار والعشوائية واللاتراجعية لا يمكن استئصالها.

وبناء على رأى بريجوجين فإن الحد الانتروبى يعمل كمبدأ اختيار ويحتاج إلى مضمون غير محدد من المعلومات عن انواع التوزيعات الأصلية التى تستسلم لحتمية التراجعية الزمانية. ويمنع مثل هذا الحد الانتروبى قيام التبادل بين القوى الموجهة للزمن. "أو بمعنى آخر يصبح القانون الثانى مبدأ الاختيار فى الاحوال الاصلية، والاحوال الاصلية فقط هى الوحيدة التى تتجه إلى الحفاظ على التوازن فى المستقبل (Prigogine, 1984, P. 276). وبذلك تؤدى إلى جعل اللاتماثل الزمانى مسلمة أولية فى عالمنا. وفضلاً عن ذلك، فطبقاً لرأى بريجوجين لا يكون اتجاه الزمن الجزيئى أو الميكروسكوبى نتيجة من نتائج عدم الاستقرار والعشوائية فى النظام. وحقيقة الأمر أن علاقات السببية تنحو نحو الاتجاه العكسى، وهو اللاتراجعية التى تكون حالة من امكانية عدم الاستقرار الدينامى: "فاللاتراجعية الداخلية هى اقوى الخصائص المميزة، وهى تتضمن العشوائية وعدم الاستقرار (Prigogine, 1984, P. 276).

فكيف اذن يمكننا أن نوفق بين نظرية جريفين وبريجوجين عن الاستقطاب الزمنى المتأصل مع نظرية فريزر التى تسلم بأن اتجاه الزمن ينشأ فقط مع مستوى الميقات الحيوى؟ اعتقد أن بول دافيز قد تحدث عن حل ممكن لذلك. إذ أنه يميز بين الرد المنطقى الكامل أى فكره" عدم وجود طارئة، بحيث أن كل العمليات الطبيعية على اطلاقها يمكن أن ترتد إلى سلوك الجزيئات (أو المجالات) وهى فى حالة التفاعل (Davies, 1988, P. 139) من جهة، وبين الابداع غير المسبب، وهو فكر عن النشوء تفترض أن "المستويات الجديدة للتنظيمات مثل المواد الحية لا تتخلق، ولا تتقرر بحال من الأحوال لا بالمستويات الاساسية أو بأى شئ آخر، إذ أنها تمثل تجديداً حقيقياً (Davies, 1988, P. 140). وبالطبع لا يعتبر أى من فريزر أو جريفن نفسيهما منتميان إلى هذا الوصف السابق. غير أننى اعتقد بالنسبة للزمن أن جريفين وبريجوجين يعتبران ضمن الارتداديين وأن فريزر يعتبر مثالاً للابداع غير المخلق.

ومع التسليم بأن اللاتماثل الزمنى هو من جهة بعداً أولياً للوجود، فلابد لفلسفة

العمليات أن تحدد الادراك الموضوعي للانسان عن الزمان على أنه مجرد صيغة من صيغ الاتجاه الزماني الموجوده. ومن جهة أخري، رغم أن كونيات الزمن عند فريزر تتميز بالتعدى التطورى، إلا أنها تقتضى أن ينشأ اتجاه الزمن فى لمحة خاطفة بقفزة إلى الميقات الحيوى كما خرجت أثينا من رأس زيوس. ورغم أن فريزر يرى أن الزمن يتطور، إلا أن اللاتماثل الزمانى لا يتطور، بل على العكس يعتبر اتجاه الزمان حدثاً فريدا من نوعه ليس له سوابق.

وقد يكون عدم التوافق بين هذين الرأيين، أى تواجد التراجع المنطقى بالفعل والتطور الجذرى الثورى، هو مستوى خاص من النزاع الذى لا يمكن تسويته إلا على مستوى رفيع من التحليل. واعتقد ان الامكانية التالية التى ذكرها دافيز ممثلة فى الرأى القائل بتوحيد مبادئ التراجع المنطقى مع نشوء التنظيمات الذاتية يمثل بالتحديد التسوية على ذلك المستوى الرفيع: "فإذا ما سلمنا بوجود نزوع فى الطبيعة إلى أن تحدث تحولات فى المادة والطاقة إلى حالات أعلى فى مستوى تركيبها التنظيمى، وأن وجود مثل هذه الحالات ليس له تفسير كامل أو ادراك مسبق فى القوانين والكيانات المنخفضة المستوى، ولا أن وقوعها كان فقط للخروج بدون اسباب معينة، إذن لاستلزم الأمر البحث عن مبادئ طبيعية اضافية فى القوانين المنخفضة المستوى لتفسير تلك الحالات" (Davies, 1988, P. 142).

ويرى دافيز أن الميل إلى البعد عن النظم البعيدة عن التوازن والمفتوحة وغير الخطية مع وجود تغذية مرتدة تؤدى إلى حدوث الطفرات التلقائية الشاملة للتنظيمات، يمكن أن تحتوى فى طياتها على متطلبات التطور مع تلك التى تنشأ بصورة غير مستمرة. وفى نفس المضمون أود أن اقول أن اللاتماثل الزمانى يعد مظهراً يميز المستويات التكاملية، ولكنه، مثل الزمن نفسه، قد نشأ وتطور بطريقة فراغية متوافقه أساساً مع المكونات الاساسية المتعلقة بالتنظيم الذاتى عند كل من بريجوجين ودافيز.

## الزمن المجزأ

يدافع فردريك تيرنز عن احتمال أن يكون الكون نتيجة لعملية عنق الزجاجة وفى ذلك يقول :

> يعد الكون نتيجة لمشكلة تتعلق بترتيب الوجود فكل ما يمكن حدوثه بما فى ذلك العدم الكامل، يحدث بأقصى سرعة ممكنة ولكن من الناحية المنطقية، قد تحدث أشياء معينة قبل أشياء أخرى. وعلى ذلك يوجد نوع من التعاقب الدورى، فتقع أحداث معتمدة على وجود هذا التعاقب. ولابد من ايجاد موقع فى الزمان لاحكام وضع هذه الاحداث فى مكانها بأفضل طريقة ممكنة. فالعالم عبارة عن مخطط انسيابى ينظم نفسه، هو بمثابة شجرة الحياة (Turner, 1985, P. 49).

وحفاظاً على الروح التى تتضمنها فكرة تيرنر، اقترح تعديلها تعديلاً طفيفاً لكى تتضمن نظرية تجزيئية للزمان، فيزعم ويلى وبروكس أن التطور يتميز باختلاف مستمر بين اقصى انتروبيا ممكنة، وبين الانتروبيا الفعلية. وقياساً على ذلك أطرح افتراضاً بأن تطور الزمن يستمد طاقته من الاختلاف بين كمية الوقت اللازم لتبادل المعلومات وكمية الوقت المتاح لاتمام هذا التبادل. فإذا كان المستوى التطورى للميقات هو مجموع المعلومات المتاحة فى مستوى معين من التركيب، إذن سيكون هناك دائماً عدم تطابق بين السرعة القصوى لتدفق المعلومات والزمن المطلوب لمثل هذه العملية. وعادة ما تكون هناك امكانية تحقيق الملاءمة والحفاظ على حالة نسبية من التوازن. وهذه الاحوال تتفق مع المستويات الميقاتية عند فريزر. ولكن نظراً لأن فريزر ذاته يشير بصفة خاصة إلى ظهور أو نشوء صراعات معينة ثابتة تدفع بمستوى تكاملى إلى خارج التوازن، فإنى أعتقد أن مثل هذه الصراعات تتأتى فى واقع الأمر نتيجة وحصيلة لميل الطبيعة تلقائياً إلى التنظيم الذاتى. أو بمعنى آخر تكون هناك علاقة تغذية مرتدة بين التنظيم الذاتى وعدم التوازن: أو أن اللاتماثلات الصغيرة قادرة على التمدد بصورة غير عرضية دافعة بالنظام بعيداً عن حالة التوازن التى تستطيع بذاتها أن تؤدى إلى مزيد من اللاتماثل. وقد لا يخرج التطور هنا عن كونه طبيعة توسع نفسها أو تتمدد بصورة غير مستمرة ليكون لديها الوقت لإفراز المزيد من المعلومات.

ويعتبر فريزر على حق فى زعمه بأن تطور الزمن يوسع قدر العالم. وهو على حق أيضاً فى دفاعه عن فكرة أن الزمن يتحول إلى مواقيت يزداد تركيبها تعقيداً. ولكنى اختلف مع فريزر حينما يؤكد أن اللاتماثل الزمنى ظاهرة ناشئة عن مستوى الميقات الحيوى. وأرى بدلاً من ذلك أن اتجاه الزمان كان له وجود دائم، ولكنه تطور من حالة تقترب من العدم فى مستوى ما قبل الميقات، إلى مُتجه محدد بصورة دقيقة فى مستوى الميقات الكامل.

وعلى ذلك يعتبر تطور الزمان، تطوراً للاتماثل الزمنى وتتعارض تصنيفات فريزر الميقاتية مع الصفر فى حالة سكون الكتلة، ومع مسافات النظام على اساس معامل بلانك الطولى للازمانية حقيقية. بيد أن مستواها التكاملى يمكن دفعه إلى حالة بعيدة عن التوازن بادخال بذور كافية عن اللاتماثل الزمانى إلى مستوى ماقبل الميقات للتمكين من ظهور الميقات البدائى. ورغم أن هناك فرضية عامة بأنه لا يمكن القول بوجود اتجاه الزمان فى مستوى الميقات البدائى."فالنظرية الكمية ترفض جميع المعانى الخاصة بمفاهيم القبلية والبعدية فى عالم الاشياء المتناهية الصغر" (Wheeler, 1988, P. 13). إذن لابد من سبب للاعتقاد بأنه حتى فى المستوى المتكامل للميقات البدائى يوجد اتجاه زمنى مشوش وضعيف. فمثلاً توقع روجر پينروز أن "الانسيابية الأصلية فى الكون لابد وأن تكون ناشئة

عن القانون الأساسى للاتماثل الزمنى... ويشير بينروز إلى وجود عمليات فى بعض جزيئات معينة دخيله فى الطبيعة تكشف عن الانتهاك الضعيف للتماثل التراجعى فى الزمان مما يدل على أن بعض قوانين الطبيعة العميقة المستوى غير قابلة للانعكاس تماماً (Davies, 1988, P. 153).

وإنى أشك فى أن عنصر اللاتراجع الزمنى هو بالتحديد الذى أدى أصلاً إلى سرعة بدء تطور الكون الذى لم تكن له ملامح فى بدايته. وفى هذا الصدد توجد نظرية السيناريو التضخمى التى تفترض أن هناك زمن انسياب أصلى لا تراجعى، يتخلف عن مستوى ما قبل الميقات عند فريزر، هو الذى يؤدى بالتالى إلى فقدان شامل ولا تراجعى فى التماثل:

> كان الكون فى أثناء مرحلة التمدد فى حالة من التماثل الصحيح، فكان مكوناً بالتحديد من نسخة فارغة متجانسة موحدة الخواص. وفضلاً عن ذلك كان معدل التمدد موحداً تماماً، فلم يكن هناك تمييز بين لحظة من لحظات الزمن ولحظة اخرى. أو بمعنى آخر كان الكون متماثلاً فى ظل تراجع زمنى وتفسير زمنى. كان له "وجود" و "صيرورة". وكانت نهاية التمدد هى أول خروج على التماثل: ففجأة أصبحت الفُسحة الحالية التى لا ملامح لها وقد شغلت باعداد لاحصر لها من الجزيئات، الامر الذى يمثل زيادة ضخمة فى الانتروبيا. وكانت بذلك خطوة لا تراجع فيها، طبعت اتجاه الزمن على الكون الذى هو باق حتى يومنا هذا (Davies, 1988, P. 124).

وكانت نهاية التمدد خطوة حاسمة فى التنظيم الذاتى حينما زاد الكون المتجانس فجأة من امكاناته الانتروبية وأدى بذلك إلى خلق اختلاف بين مصدر الانتروبيا القصوى الممكنة وبين انطلاقها الحادث، وطبقاً لنظرية ويلى وبروكس فإن الفضاء الذى يكون فى مرحلة التمدد وفيه تزداد الانتروبيا القصوى المتاحة بسرعة أكثر من سرعة الانتروبيا الضرورية يؤدى إلى اللاتماثل الزمنى. وعلى ذلك فإن مرحلة التمدد الفضائى فى مستوى ما قبل الميقات ربما كانت هى الأصل فى ضعف الاستقطاب الزمنى فى مستوى الميقات البدائى. وتوضحت دقة هذا السيناريو لكان الميقات الحيوى الحالى الذى ورد فى نظرية فريزر بحق تركيزاً ضخماً غير مستمر للاتماثل الزمنى، ولكنه لم يكن نشأة لهذا التماثل من العدم. وعلى العكس من ذلك ربما كان تباين الخواص فى الميقات الحيوى ببساطة لحظة من لحظات التطور الأعظم للاتماثل الزمنى.

ويؤدى كل من الفسحة فى مرحلة التمدد الكونى، والفرق بين المعلومات المتاحة التى يمكن تناولها بالمعالجة فى مستوى معين من التركيب المعقد وبين كمية المعلومات التى تسمح بها قيود ذلك المستوى، إلى خلق تفاضل انتروبى يكون بمثابة مستوى خاص بتباين

الخواص الزمنية.وبالطبع لا تحتاج كل النظم المتواجدة فى اطار مستوى ادراكى معين إلى إظهار خواص اتجاه الزمن الخاص بها. حتى الميقات الكامل عند الجنس البشرى قد يمر بمرحلة تتابع من الميقات الدهرى الخالص أو التتابع الاحتمالى من الميقات البدائى. والحقيقة أن معادلات الانقلاب الزمنى فى علوم الفيزياء القديمة تعد نوعاً من وصف الميقات الدهرى فى حالة التوازن. ولكننى اعتقد أن كل مستوى إدراكى يحتوى على عمليات يظهر فيها اتجاه زمنى بدءاً من اللاتماثل الغامض المتأصل فى مستوى ما قبل الميقات حتى اللاتماثل الواضح فى مستوى الميقات الكامل. بالاضافة إلى ذلك، فمع اتجاه الزمن لأن يصبح أكثر ظهوراً وميلاً إلى الوضوح تبعاً لتطور الزمن، نجد أن الأهمية النسبية لاحداث تباين خواص الزمن تصبح بالمثل أكثر ظهوراً ووضوحاً. وحتى الوصول إلى مستوى الميقات الحيوى يكون اتجاه الزمن ضعيفاً ومحدد المجال. ولذا يكون دوره الذى يؤديه ثانوياً فى العمل الوظيفى للنظم. ومع الميقات الحيوى وبخاصة أيضاً مع الميقات الكامل تزداد بالتدريج أهمية اللاتماثل الزمنى للدرجة التى يصبح معها التمييز الدقيق بين الماضى والمستقبل بالنسبة للجنس البشرى صفة حادثة أكثر منها صفة محددة فى معناها البشرى.

واعتقد أن الهياكل المبد ئية البعيدة عن التوازن التى وصفها ويلى وبروكس تعنى وصفاً للآلية التى هى أساس تطور الزمن إلى مواقيت أكثر تعقيداً مع المزيد من التحديد الأفضل لاتجاهات الزمن. ولو أن تمييز تيرنر بين رغبة الطبيعة لفعل الأشياء بأقصى سرعة ممكنة، ومشكلة الجدولة المرتبطة بالحاجة إلى السير فى تتابع معين قد وضعت على خريطة فوق نموذج ويلى وبروكس، فربما وجدنا السرعة القصوى متطابقة مع اقصى امكانات الانتروبى، ولأصبح تطبيق السير فى تتابعات معينة متطابقاً مع الانتروبيا الفعلية أو الانتروبيا التى يلاحظ وجودها. أو بمعنى آخر يجب أن يتعرض أى نظام لمعوقات عدم تمايز الهوية بين امكانية اتباع كل الطرق التى يمكن أن تؤدى إلى غاية معينة وتلك التى تتبع فقط الطرق التى يسمح بها النظام.

وهناك عنصر مأسوى فى التطور هو صيغة من صيغ فكرة الحكم الميكانيكى لانهيار موجة الاداء فالنظم دائماً أبطأ يجب يكون لو سمح من حيث المبدأ بتحقيق المزج بين كل ميقات ممكن فى مستوى حقبة كونية معينة. وعلى ذلك لا يتحقق أى شئ على الاطلاق بسبب هذا الاختيار المأسوى. وربما كان النظام وهو فى الحالة القصوى للميقات الانتروبى نادر الامكانية أو أقل من ذلك. وعلى مثال التفكك الحثيث للعالم، فقد يغزل بسرعة وفى اتجاهات متعددة تجعل النتيجة النهائية عطل أو فراغ غريب.

نظرا لأن أى مستوى من المستويات الميقاتية لابد وأن يسمح بعمل الاختيارات إذا كان المقصود فعل أى شئ، ونظراً لأن الاختيار ينطوى على أن النظام يجب أيضاً أن يسير بسرعة أبطأ مما يستطيع إذا كان المقصود هو التحول الكامل إلى امكانية خالصة، إذن

يتأتى أن النظام المعين أو المستوى النوعى سوف يتجاوز فى سيره الجدول الزمنى المحدد له بقليل. وهنا نجد أن رأى ديريدا (١٩٨٢) عن الابتداء المتأخر مفيد جداً، حيث اننى اعتقد أنه يصف بدقة الفكرة المبسطة عن أن مقتضيات منع النظام من التحلل إلى أقصى انتروبيا ممكنة فيه تعارض بين ما يمكن فعله وما يحتاج الأمر إليه. والنظم بابتعادها عن التوازن تكون دائماً بطيئة إلى حد ما، إذ تتميز فُسحة مرحلتها بوجود فرق بين الحاجة للعمل بأسرع ما يكون وبين الضرورة المأساوية لاختيار الملامح الميقاتية الفعلية. واعتقد انه حينما تزداد خطورة الوضع. تكون الحالة مهيأة لقفزة كونية من التنظيم الذاتى تزيد من فسحة المرحلة الزمنية للنظام.

وأغلب الظن أن تمدد نظام الفُسحة الزمنية للمرحلة يبدو كنوع من الانفجار، كما أن تطور الكون عادة ما يصوركتمدد طبيعى يعقب انفجار تجمع عظيم من الأجرام. وكما أن ادراكنا لمثل هذا التمدد هو فى الحقيقة تعبير مجازى يصف الزيادة فى تعقيدات الزمن، فإنه أيضاً تعبير بصرى مفيد لتمثيل التطور. بيد أننى اود القول بأنه من الممكن رؤية التطور بصورة عكسية على أنه اتجاه متزايد للانكماش فى ملامح يتزايد تعقيدها. وإنى أشك فى أن أى نظام يخلق لنفسه المزيد من الزمن بالتفجر الداخلى أى بواسطة خلق ميقات زمنى أكثر عمقاً. وفى حاجة الزمان لاتمام عدد من المهام بأقصى حدود السرعة، ومن ثم يكون محدوداً فى اطار ميقاتى محدد، يكون سلوكه أشبه ما يكون بفسحة مرحلية حينما يتوسع وينحنى، ليحتوى فى داخل القسمة المحددة تمدداً بمعدل تضاعف أسى:

> فإن أساس فهم السلوك الفراغى الغامض يعتمد على فهم عملية التوسع والانحناء التى تحدث فى حالة الفسحة، ويعتبر التنوع المتضاعف ظاهرة محلية، لأن لعناصر الجاذبية حجم محدود، ولا يمكن لمدارين فى مجال جاذبية غامض أن يستمرا فى التحول المتضاعف إلى الأبد. وبناء على ذلك فلابد للمدار أن ينحنى انحناء داخلياً على نفسه ... وينكر حدوث عمليه التوسع والانحناء مما تتكون معه انحناءات داخل الانحناءات إلى مالانهاية. ويكون مجال الجاذبية الغامض أو بمعنى آخر المجزأ شيئاً يعكس مزيداً من التفصيل كلما زاد تعاظمه .(Crutchfield, 1986, P. 51)

وتطور الزمن فى تصورى نوع مشابه للتوسع والانحناء. وإذا ما صح ذلك، فربما كانت المستويات أو الحقب الميقاتية عند فريزر أكثر تعقيداً لأنها تظهر لنا عمقاً أكثر فى التجزئة، بمعنى أنها قد تكون بمثابة لوح الكتابة الذى يمكن أن تظهر فوقه العديد من المواقيت الأكثر تعقيداً. وكلما زاد التعقيد فى الميقات أمكن تحديد اتجاه الزمان بصورة أفضل، وكلما ازداد تعدد الأساليب التى تحتمل فعل أشياء. فعلى سبيل المثال تقارن بين

الميقات الأولى والتقريرى لاعتلال عصب الذاكرة، وبين الطريقة البالغة التعقيد التى يتناول بها المخ البشرى عدداً ضخماً من المواقيت. ولكن على حسب رأى فريزر يكون الثمن المدفوع فى تسوية المنازعات المنخفضة المستوى بالمستوى العالى ظهور منازعات جديدة غير قابلة للتسوية أو الحل على ذلك المستوى العالى، ويكون ثمن الزيادة فى امكانيات الجدولة الزمنية هو الزيادة المستمرة فى عدد الأعمال التى يمكن أن تتم. أو بمعنى آخر، كما يزعم ويلى وبروكس، يعنى تطور فسحة المرحلة لنظام بعيد عن التوازن دائماً أن الانتروبيا القصوى الممكنة تزداد بمعدل اسرع من الانتروبيا الفعلية. ورغم أن ويلى وبروكس يناقشان فى النص التالى المكان أو الحيز، فإننى اعتقد أنه بالإمكان إقامة حوار مماثل لذلك عن الزمان.

> على سبيل المثال تبين النماذج الكونية أن الكون يتمدد بسرعة أكبر من قدرة مادة الكون على توزيع نفسها. والسبب فى هذه الفجوة هو تأثيرات الجاذبية التى تؤدى إلى إبقاء تمدد المادة، ونتيجة لذلك تتواجد تجمعات محليه من المادة المتمدة فى داخل المحيط المتمدد. وهنا نجد أن حيز مرحلة التمدد يعنى أن أقصى انتروبى (Smax) للنظام يتزايد خلال الزمن. ويدل تمدد المادة وتشتت الطاقة الصادرة من المادة المتجمعة على أن الانتروبى (S) متزايد نتيجة للعمل الذى يتم فيها. وتدل عملية ترتيب الكون على أن Smax تتزايد بمعدل أكبر من معدل تزايد S. ومن ثم لا يرجع تراكم النظام الطبيعى إلى انخفاض الأنتروبى المحليه ولكن إلى معوقات زيادة الانتروبى. أو بمعنى آخر يظل النظام متحركاً باستمرار نحو الحد الأقصى الانتروبى، بينما يقل (Smax) من النظام بمعدل اسرع من معدل تمدد النظام نحوه (Wiley and Brooks, 1988, PP. 58 - 59).

وهذا يعنى أن الكون يخلق بنفسه أساليب بارعة لأداء العمل، فهو يخلق فى نفس الوقت المزيد من العمل الذى يقوم به. وقمة المأساة هنا هو أن حلها ببساطة هو بداية مأساة أكبر لا يمكن تصور عنصر التأثير فيها على مستوى المأساة الأصلية.

ويقوم نوع من التأخير المبدئى بعملية الاختيار من أجل التفاف الزمن حول نفسه، فيخلق بذلك التعقيد، والعمق، واللاتماثل المتزايد. وتحل هذه الحالة الجديدة تعقيدات مشكلة الجدولة الزمنية فى المستوى الاصلى، فقط لكى تجد نفسها فى عنق زجاجة جديد لامفر منه. ويصبح الزمن أكثر لاتماثلاً، ويتسع الحيز لتذكر الأعمال ولتخطيط الأعمال المستقبلية. وبالاضافة إلى ذلك تنشأ تقنيات ميقاتية جديدة تماماًمثل التوازى وعمليات التوزيع، والمراسم والخيال القصصى. ولئن ادى ذلك كله إلى السماح بالتضاعف المتزايد لتقنيات معالجة البيانات، فإنه يؤدى أيضاً إلى خلق ابعاد جديدة من السرعات الميقاتية

الممكنة تعتبر أى سرعة بالنسبة لها بطيئة للغاية، ويكون عمق الزمن، أى التفاف حيزه المرحلى على نفسه لايجاد نسيج فيه شبكة زخارف جميلة من المواقيت المتداخلة التى وضعها فريزر، تمثل فى حد ذاتها أقصى لاتماثل زمنى يمكن تصوره. ويكون الاتجاه الزمنى النهائى هو عمق الزمن المجزأ، أو تاريخ مقاومته لتلك الحدود التى كانت فى حقبة المستوى السابق متحررة تماماً.

## BIBLIOGRAPHY


BROOKS, DANIEL R. and WILEY, E.O. (1988), *Evolution as Entropy*, Chicago, The University of Chicago Press.

CRUTCHFIELD, JAMES P., FARMER, J. DOYNE, PACKARD, NORMAN H., and SHAW, ROBERT S., "Chaos", *Scientific American*, Volume 255, Number 6, December 1986.

DAVIES, PAUL (1983), *God and the New Physics*, New York, Touchstone Books.

— (1988), *The Cosmic Blueprint*, New York, Simon and Schuster.

DERRIDA, JACQUES (1982), *Margins of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.

EDDINGTON, A. (1928), *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Macmillan.

FRASER, J.T. (1978), *Time as Conflict*, Basel and Stuttgart, Birkhauser Verlag.

— (1987), *Time the Familiar Stranger*, Amherst, The University of Massachusets Press.

GARDNER, MARTIN (1979), *The Ambidextrous Universe: Mirror Asymmetry and Time-Reversed Worlds*, New York, Charles Scribner's Sons.

GRIFFIN, DAVID RAY, "Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness", in GRIFFIN, DAVID RAY (ed.), (1986), *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine, and Process Philosophy*, Albany, State University of New York Press.

HAWKING, STEPHEN W. (1988), *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books.

LAYZER, D. (1975), "The Arrow of Time", *Scientific American*, 233:56-69.


## *Towards a View of Time as Depth*


PRIGOGINE, ILYA and STENGERS, ISABELLE (1984), *Order Out of Chaos*, New York, Bantam Books.

PRIGOGINE, ILYA and ALLEN, P.M. (1986), *The Challenge of Complexity. Self Organizing and Dissipative Structures*, Austin, University of Texas Press.

TURNER, FREDERICK (1985), *Natural Classicism*, New York, Paragon House.

WHEELER, JOHN ARCHIBALD, "World as System Self-Synthesized by Quantum Networking", *IBM J. Res. Develop.*, Vol. 32, No. 1, January 1988.

# مستقبل الماضى
# من تاريخ التأريخ إلى علم التاريخ

بقلم : الكسندر جراندازى Alexandre Grandazzi

واحسرتاه، نحن نتعقب الحقيقة :

آه ! صدقنى.! وإن للخطأ فضله !

(ڤولتير)

إن مصطلح "historiography" [(١)] (علم أصول التاريخ) *، وبعبارة أخرى "تاريخ التأريخ"، مصطلح شائع. وفى حقل المعرفة الكلاسيكية للعصور القديمة (من حيث يتحدث كاتب هذا المقال)، وفى مكان آخر أيضاً يبدأ رواد كثيرون كل يوم فى ارتياد هذا الدرب الجديد للتاريخ.

والحق أن المهام التى يجب إنجازها فى هذا الرسم المنظورى مهام ضخمة، وهناك الشىء الأهم، أو مايقرب من هذا، الذى يجب إتمامه. ومن الضرورى قبل إنجاز تاريخ صحيح لتاريخ العوالم القديمة مثلاً، أن ننشر جزءاً على الأقل من الكمية الهائلة من مادة غير منشورة غشاها النعاس، وهى راقدة فى مكتبات متخصصة من قبيل :

(١) يوضح هذا المقال فكرة هى خلاصة عمل سينشر فى سلسلة مطبوعات Les Belles Lettres، بعنوان La Fondation de Rome.

(*) لمصطلح historiography ترجمات أخرى مثل: تاريخ الكتابة التاريخية، والتدوين التاريخى، وقد آثرنا أن نترجمه هنا بعبارة "تاريخ التأريخ" تمشياً مع النص الأنجليزى للمقال الذى فسره بأنه The history of history. (المترجم).

ترجمة : حسن حسين شكرى

المراسلات بين العلماء؛ والمشروعات المهملة أو التى لم يتم، التنقيب عنها (إذا كان العثور عليها لايزال أمراً ممكناً) عن برامج تلك "الحلقات الدراسية للبحث العلمى، ومعامل علم التاريخ الجديد التى بدأ فيها هذا العلم خلال القرن التاسع عشر، اختبار أدواته ومناهجه، محدداً حيثما أمكنه، هوية جمهور هذه الحلقات الدراسية. ومن أهم الأمور بخاصة، أن تتوفر فى أسرع وقت معاجم حديثة وكاملة على نسق المعجم الذى يصنف فى إيطاليا باسم (Dizionario Biografico degli Italiani) "معجم سير الأعلام الإيطالية" الذى لا نظير له. وقد وصل إلى حرف D، أو المعجم الذى يصنف فى ألمانيا باسم (Neue Deutsche Biographie) "المعجم الجديد لسير الأعلام الألمانية" (وقد وصل إلى حرف M). والمعجم الذى يصنف فى فرنسا باسم (Dictionnaire de Biographie Francaise) "معجم سير الأعلام الفرنسية" (الذى أنهى حرف G).

وكما نرى، لايزال هناك عمل كثير يجب أن يتم فى تاريخ التأريخ، وحتى بالنسبة لمثل هذه النقطة، ربما يبدو أنها تجتاز فترة من تلك الفترات المباركة وفقاً للملاحظة الساخرة التى أبداها **آرنالدو مو ميجليانو**، بالنسبة للدراسات التى يقوم بها المستشرق[٢]، قد يجعل التنقيب عن وثائق جديدة وتصنيفها الاستغناء عن أى نوع من التأمل النظرى أمراً ممكناً.

حقاً، إنه في ضوء الانتاج الحالى، لا يسعنا إلا أن ندهش للتناقض بين وفرة الدراسات المستفيضة (منتشرة على نطاق واسع بصرف النظر عن استثناءات قليلة)، وانعدام أى فكرة أساسية لمكانة وأسانيد العلم الجديد.

أهو علم جديد حقاً ؟ وهل هذا أمر يقينى إلى هذا الحد ؟ وما هو بالضبط : أم أنه علم مستقل بذاته تماماً أم هو علم مساعد للتاريخ مثل ما كان علم الأثريات ذات يوم؛ أم أنه مجرد تسلية للمؤرخين الذين يستمتعون باستحضار أسلافهم، أم أنه صيغة جديدة لنظرية المعرفة؛ أم هو رجعة إلى التاريخ القديم للأفكار؛ أم قارة اكتشفت حديثاً فى جغرافية العلوم؟ ولكن بدلاً من الإجابة عن مثل هذه الأسئلة المحيرة، أليس من الأفضل أن نختبر الحركة بالمشى، إذا جاز القول (ولكن، إلى أين نذهب؟)، وأن نهمل النظرية من أجل التطبيق، وأن ننهمك من فورنا فى دراسات إيجابية بدرجة أكثر، وبخاصة فى التنقيب عن وثائق جديدة كالتى ذكرناها حالاً؟

---

(٢) In Contributo alla Storia degli Studi Classici، روما طبعة Storia e Letteratura، سنة ١٩٥٥، ص ٢١٤.

ومن ناحية ثانية، أن نعتقد أنه بهذه الطريقة سوف يكشف مجال جديد للمعرفة من تلقاء نفسه، عن كنوزه التى لا تزال خبيئة، وأن نسلم بأن الحل الجديد (إذا كان هناك حل جديد حقاً) سوف يجد مكانه بين العلوم الإنسانية كنتيجة لتطور طبيعي، ولا مفر منه، وقد يكون مسألة غائية (*) خاصة، حتى ولو كان، وهو شيء محير، عود للاستعانة القديمة بسلطة صورية فى زى جذاب وعصرى بدرجة أكثر للبرجماتية الجديرة بالاحترام. زد على ذلك، ودون الافصاح عن مدى التناقض الظاهرى فسوف نرى فرعاً من المعرفة (وسنرضى أنفسنا حالياً بهذه التسمية الموفقة بصعوبة)، يمكن أن يفسر بزوغه فى جزء كبير بنوع من الاهتمام بمحاربة نظام الوثيقة، ونظام الحقائق "الصحيحة" للتاريخ الوضعي، سنرى علما بدافع من طفولته، قد صار "تائهاً" بدوره على نحو هزيل فى ملاحقة متهورة من أجل وثائق جديدة. وإذا كان هذا حقاً هو التطور الذى سيأتى، إذن، دعنا نتأكد من أنه لن يحتاج إلى وقت طويل قبل أن يكون فى الإمكان جعل المساهمة التجديدية لتاريخ التأريخ متكاملة، ومخففة، ومستوعبة، ومتعادلة، مذابة بين التطبيقات العلمية والوسائل الموجودة بالفعل، وألا ترجع هذه الصيغة الأحدث للتاريخ للوراء إلى أنماط وأساليب فنية قد بدأت تميز نفسها عنها اليوم بشق الأنفس. وبدون أن تعرف ما هى، فإنها لن تعلم وجهتها، وأن ذلك هو المكان الذى ينبغى أن تتوجه إليه؛ وأن المخاطرة عظيمة لدرجة أنها ترجع إلى آفاق شهدت مولدها حتى على الرغم من أنها فى صيغة أكثر إتقاناً، وأكثر "علمية" عن ذى قبل. وتوضح أمارات كثيرة موجودة فى موقع أو آخر من ترجمة حياة شخص ما، استعاد دوره فى التاريخ، الآن بعد فترة إبعاد وأزدراء؛ أو فى ثبت المصادر الذى هو علم مساعد قديم جداً للتاريخ، أن تكنولوچيا الحاسب الآلى الحديثة مجهزة بإمكانات مجددة ومطامح، أو حتى بتاريخ ثقافى شديد الغموض، وغير دقيق، لدرجة أن هؤلاء الثلاثة على استعداد للترحيب بعودة طفل مسرف.

ولقد كتبت الصفحات التالية لتكافح تطوراً من هذا القبيل، وهو تطور قد يتسبب فى أن يفقد تاريخ التأريخ صفة أساسية من قدرته، وأصالته، وأثره المبدع.

دعنا نبدأ (وهذا أقل ما نستطيع أن نفعله حين نقترب من علم قصد به أن يكون انعكاساً لأصول الانتاج التاريخى للتأريخ) بنظرة إلى أصول هذا التاريخ للتأريخ.

وثمة علاقة بالتطبيقات الأكاديمية الراسخة تماماً، يمكن الاعتراف بها بسهولة؛ ومن الواضح أن التقليد الأكاديمى للتأبين الذى يكون فى صورة مذكرات "عن حياة وعمل" عالم

(*) الغائية teleology: الاعتقاد بأن كل شئ فى الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة.

أو آخر، حين يتدفق من أقلام فنانين معينين، يأخذ شكل الجنس الأدبى الحقيقى، قد أدى دوره فى مولد العلم الذى نحن بصدده. ومن المناسب أيضاً أن ندرج فى هذه الفئة المقدمات المكتوبة بمناسبة صدور طبعات جديدة من أعمال علمية معترف بها (حتى على الرغم من أن المادة الخام للحقيقة التاريخية للتأريخ هنا، هى الطبعة الجديدة نفسها).زد على ذلك، أن العرف الأكاديمى لكتابة تقديم لكل عمل علمى، خاصة إذا كان "أطروحة" مع "حالة تساؤل"، قد لعب دوراً هاماً بالتأكيد فى البناء المطرد لتاريخ التأريخ كقطاع مستقل. وأن من الواضح أيضاً، أننا نستطيع أن نقيم صلة مباشرة بين تاريخ التأريخ، ومجموعات السير المتسمة باستعادة الأحداث الماضية التى بدأت فى الظهور فى القرن الثامن عشر. وهكذا، استطاع تشارل. ف . لانجلوا، مؤلف كتاب "Introduction to Historical Studies"(*) (مقدمة للدراسات التاريخية)، ومعه زينبوس، أن يكتب فى (Manuel de bibliographie historique)، ليس ثمة شئ مشروع بدرجة أكثر من أن تلتزم الصمت فى لحظات معينة بحثاً عن علم تاريخى فى متابعة لماضيه لتقيس مجاله المغطى، ولتبحث عن الدروب التى سلكتها الروح البشرية قبل الوصول إلى الحقيقة[٣]. ولكن حتى فى أثناء اقتفاء أثر الانتساب المؤدى من ثبت المصادر إلى تاريخ التأريخ. كما يوجد اليوم، تكشف هذه الملاحظات أيضاً عن الثغرة التى تفصل بينهما. حيث أن من المعروف تماماً، أن مؤرخى اليوم، لم يعودوا يعتقدون بعد فى نوع الحقيقة التى برر بها لانجلوا عمله. (ولذلك، لم يخل هذا من حدوث تناقض : إذا كان المؤرخون المتلاحقون يتحركون ببساطة نحو الحقيقة الواقعة، ويقتربون منها أكثر فأكثر، فلماذا يرجعون إلى الوراء إذن؟ ومن هنا، يكمن ضمير قلق وراء قناع توكيد بليغ للذات).

ومن الصواب بالنسبة للعملية التى أدت إلى إضاءة واضحة متزايدة لأهمية دور المؤرخ فى تطوير التاريخ، أن نقول إن المؤرخين الماركسيين قد أسهموا فى إزالة وهم الحقيقة التى كانت جزءاً من الفكر التاريخى. وكانوا باهتمامهم بإظهار ألوان من الاضطهاد للمؤرخين "البرجوازيين" ليخلوا الدرب لحقيقة المادية الجدلية، هم أول من خلصوا تاريخ التأريخ تماماً

---

(*) صدر كتاب Introduction a l' histoire بالفرنسية فى سنة ١٨٩٨، وهو من أحسن الكتب عن منهجية التاريخ من ناحية الدقة والاستيفاء والبحث والتحليل الذى على المؤرخ أن يتمسك بها. (انظر. التاريخ والمؤرخون، د. حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٨٥، ص ١٥٣).

(٣) ١٩٠١ - ١٩٠٤، المجلد الأول، الصفحات ٢٣٤ - ٣٥، واقتبسها C. O. Carbonell، فى Journal Storia della Storiografia، سنة ١٩٨٢، جـ١، ص ١١.

من أنانيته الأصيلة على أساس تصور جعل من عمل تاريخى موضوع فى مجال "البناء الفوقى"، تعبيراً مباشراً عن قوى عاملة فى "البنية الأساسية" الاجتماعية. وحتى على الرغم من أنه سرعان ما أصبح واضحاً فعلاً، أن نوع الحقيقة التى يقيد أنفسهم بها أنصار هذه القراءة، لم يكن محل شك بدرجة أقل من الأنواع التى زعم أنه يفندها على وجه التحديد، كما أسفر مبدأ تحليل الانتاج التاريخى للتأريخ، وبخاصة بالنسبة للقرن التاسع عشر، عن نسبية المعرفة التاريخية، وزود تاريخ التأريخ بمناهج ومطامح جديدة.

وفى مابعد، وحين استخدم مؤرخو مدرسة الحوليات، فى أحيان كثيرة، تاريخ القدرات العقلية، شرعوا فى نقد التاريخ التقليدى، أصبحت شرعية وفائدة تاريخ التأريخ أمراً واضحاً أكثر فأكثر.

وتحت غطاء لهذه الأنواع العديدة، نصل حينئذ إلى نهاية الاستعانة بالحقيقة كمرجع مطلق للعمل التاريخى فى أصل بزوغ تاريخ التأريخ ككيان مستقل بذاته بدرجة متزايدة. ولايزال من الأمور الهامة أن ندرس كل الفروق الدقيقة لمثل هذه التوكيدات بعناية، والتى ستثبت من فورها تاريخ التأريخ كحقيقة للتاريخ، لأنه، كما نرى بوضوح فى الأمثلة التى ذكرناها أن العلم الجديد كان فى كل حالة من هذه الحالات، يفهم بدرجة أكثر كثيرا على أنه علم مساعد للتاريخ، وأسلوب فنى تمهيدى بسيط يعمل على استبعاد النظريات السابقة، وأداة لنظام جدلى تقريباً أكثر مما هو مجال جديد محدد. وبقيت كل من مضامينه، ومجاله فى الظلال إلى حد بعيد.

وفى تاريخ العائد لوعيه هذا، والذى لايزال غير كامل حتى الآن (كما يبرهن هذا المقال بالفعل)، هناك عاملان إضافيان قاما بدور هام. كان العامل الأول هو مناسبة الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية، وبخاصة كل الأعمال التى سبقتها، وهى فى الغالب كتبت قبلها بزمن طويل، حيث أوضح ألف أسلوب وأسلوب "لتفكير الثورة الفرنسية"، أنه لم تكن هناك طريقة وحيدة أو محددة لكتابة تاريخها، وأن هذه الثورة يمكن أن توصف بأنها تطور، وأن قطع الاستمرارية أمر يمكن أن يجرى التفكير فيه. وثمة قلة من الكتب مثل كتاب فرنسوا فيوريه [٤]، هى التى أظهرت على أفضل وجه، قيمة، وفائدة وضرورة النمط الجديد للمدخل الذى أتاحه تاريخ التأريخ.

ويكمن العامل الثانى فى السمات المميزة للتاريخ القديم التى تجد نفسها تتصارع مع

---

(٤) Penser La Révolution Francaise، Paris، Gallimard، سنة ١٩٧٨.

مادة تاريخية للتأريخ، وهى عاجزة عن أن تستخدم بطريقة مباشرة، ولابد أن تذعن لتحليل سابق. وقبل أن تصبح شواهد "موضوعية"، فإن أعمال المؤرخين القدماء هى فى واقع الأمر، وبصورة مبدئية، تعبير عن العصور التى كتبت فيها. ويفسر هذا أن تاريخ التأريخ قد جذب انتباه متخصصين مثل : **تيتوس ليفيوس**؛ و **فابيوس بيكتور**، وهيرودوت. وعلى نحو لايذكر أيضاً، فإن ندرة الوثائق التاريخية القديمة، وحقيقة أن معظم الأماكن التاريخية الكبرى قد حفرت، وأثمرت أساساً، وبالفعل كل ما أمكن أن يتوقع منها من هذا الرسم المنظورى، تعمل على تعزيز ميل المتخصصين الإغريق والرومان القدماء إلى الالتفات إلى تاريخ التأريخ. وهناك على أقل تقدير، وهكذا أعتقد، عمليات كبرى لايزال يمكن القيام بها، وهى شئ أكثر تماماً من البحث المتواصل عن تفاصيل أكثر. زد على ذلك، أنه بالنسبة (لدراسة الثقافة اليونانية والرومانية)، فإنها زاخرة اليوم بالشك الذاتى، وتواجه بيئة إذا لم تكن معادية، فإنها غير مبالية على أقل تقدير، كما يقدم الرجوع إلى العصر العظيم Altertumswissenschaft (لعلم العصور القديمة) لأهل العلم مرآة يمكنهم النظر إلى أنفسهم فيها بسعادة ورضا، بل حتى بالحنين إلى ذلك العصر الذهبى فى بعض الأحيان.

وعلى أية حال، ولد من تقارب هذه العناصر كلها تاريخ التأريخ، ويكون على هذا النحو، فى عملية ابتداع نفسه أمام أعيننا. ولكن عدم تأكده من هويته، واهتمامه بتزويد التاريخ بمساعد لم يجد قبولاً حسناً على الدوام، ويظل متردداً بالنسبة لشرعيته الخاصة. وقد استعمل التعبير نفسه ليعينه بالتحديد بأنه - "تاريخ التأريخ"، وهو مرهق، وصعب المأخذ فى الصياغة، فى جملة خبرية ليست بليغة - يدل بوضوح على حالة التبعية التى يظل منتسباً فيها إلى حقل تاريخ من هذا القبيل، والذى يبدو أنه فى أفضل الحالات ممثلاً لميدان علم أضيف منذ عهد قريب. ولكن، كما سنرى، فإن هذا بعد جديد للمعرفة التى نتناولها بالبحث؛ وابتداع جديد جدير باسم جديد. ولذلك، حتى، ولو أننى أنظر عادة هذا النوع من التعبير الجديد بحذر شديد، ربما اقترح نبذ هذا التعيين المرهق والناقص قبل كل شئ، لأمنحه اسماً جديداً، يبدو لى أكثر بساطة، وأكثر بلاغة، والأهم من ذلك، أكثر دقة، هو : (historiology) "بحث فى التاريخ" (ومن الطبيعى أن يفهم على أنه "historia rerum" قصص تاريخى، لا على أنه "res gestae" مادة حقيقية). وهناك أكثر من سبب لنفكر فى أن البقاء المستمر للتعبير القديم "تاريخ التأريخ"، قصد به الإشارة إلى الخضوع النظرى بالنسبة إلى التاريخ التقليدى، وكذلك أوجه الغموض التى يستخدمها فى محاولة للهرب من النتائج، ومع ذلك، لامناص من الاختفاء التام لأى مرجع صورى، فى

الطريقة التى ظهرت بها آنفاً الحقيقة التى استشهد بها **لاغلوا؛ وزينبوس**. ولأن الجديد هنا، كما يحدث مراراً وتكراراً، يكمن فى أن عملية ولادته تجرى بينما لايزال يحمل قسمات القديم، وأن الخطر الحقيقى بالفعل هو أن آليات وفلسفات وضعية تتراجع فعلاً أمام هذا التطور، وقد ترتد معززة بالمواجهة التى تبقى أسانيدها غير مفهومة. وبعبارة أخرى، فإن البحث فى التاريخ (كما سنسميه من الآن فصاعداً) خاضع حالياً لأنماط مختلفة من التفسيرات، يستهدف كل منها بطريقته استعادة صدارة الصدق، وأساس صورى للبحث التاريخى الذى بدأ مبدئياً أن البحث فى التاريخ يلغيه.

فما هى إذن، محاولات التحويل هذه التى يخضع لها اليوم البحث فى التأريخ، وما هى الجهود المبذولة للإضافة التى لابد له أن يقاومها؟ دعنا نلاحظ قبل كل شئ، أنها جميعاً أصعب من أن تحدد هويتها لدرجة أن مناهج المؤرخ العملية تقوده عادة إلى أن يفضل البحث "الواقعى" والدقيق على الاعتبارات النظرية والمجادلات، حيث تبقى الاختيارات المنهجية الجوهرية التى ترتكز عليها كل دراسة، لأن الجزء الأعظم مفهوم بأكمله ضمناً. ولكن ما يجعل المسألة أكثر غموضاً حقيقة أن المادة الخام التى يستخدمها المؤرخ لصنع التاريخ هى فى التحليل النهائى لغة (حتى لو كانت مصادره فى أحيان كثيرة إحصائية صرفة فى طبيعتها). وحتى فى أثناء معالجة بحث ضرورى فعلاً فى التأريخ، كما سنرى، تؤدى هذه الحقيقة الواضحة أيضاً إلى تدعيم فكرة العلم التاريخى الآخذ فى التقدم باطراد ليقترب من الصدق. ومن المؤكد، أن الأمر أيسر نسبياً لمؤرخ اليوم (وبخاصة فى ضوء كثير من الدراسات الحديثة) [٥] أن يتذكر أن " ثيوسيديدس، ليس زميلاً له"، لكن الأمر يكون أكثر صعوبة حين التعامل ويحضرنى هنا تاريخ " أصول روما" – مع عالم ممتاز مثل بيريزونيوس، أو ڤيكو، أو لويس دى بوفو. ويعنى هذا ببساطة تامة، أنه أمر يغرينا أن ننسى أن الكلمات نفسها قد تفترض لها أهمية مختلفة تماماً من مؤلف إلى آخر، وعلى العكس، تستطيع فرضيات مختلفة بالفعل أن تشير إلى أحد المعانى، وإلى المعنى نفسه. وعلى هذا النحو، فإنه من دوام صياغتها واستعمالاتها تؤدى اللغة إلى تضليل الهوية التى تخفى تحت مظهر كاذب تغير المفاهيم، والإشكاليات.

---

(٥) وبخاصة دراسات آرنالدو موميجليانو المنشورة فى ثمان مجلدات من مؤلفه المسمى Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico، من سنة ١٩٥٥ حتى سنة ١٩٨٧؛ ونحن نستخدم العبارة التى تحذو حذو مقال نيكول لورو، المنشور فى Quaderni di Storia Bari، سنة ١٩٨٠ العدد ١٢، الصفحات ٥٥ – ٨١.

ولهذا السبب، تنبثق معظم وسائل الإغراء العاجلة الموجهة إلي البحث فى التاريخ من الصيغ الحالية للوضعية الجديدة التى تستهدف الاعتراف بها فى انتاج تاريخى للتأريخ فى موضوع أو آخر، مما قد يسمى لباب الفكر العلمى، وانفراد التحليل التأريخى بخاصية تحويل الزهيد إلى نفيس، يرقى به إلى مرتبة المنبه المعرفى بفضل كونه علماً مساعداً للتاريخ (٦).

أو لم يمر أى باحث أو مؤلف، أو مفكر ذات يوم فى السكون الهادئ باحدى المكتبات، بهذا الوهم الأكيد الذى يتسم به كل ذى نزعة موسوعية، برؤية ذلك الحجم الهائل من الكتب المرتبة بعناية، والمبسوطة أمامه، والتى تبدو مستعدة للإجابة من فورها عن أسئلة قرائها المحتملين، وكأنها كتاب عظيم فريد للمعرفة وللعلم؟ ولكن النظام الظاهرى لهذه الكتائب المنظمة من الكتب، سرعان ما يسمع لحجمها الضخم صوتاً رناناً - مضطرباً، وهائلاً، ومتواصلاً. ذلك لأنه تنشأ فى الكتلة المتشابكة من تواريخ الأيام والشهور والسنين، والمؤلفين، والأعمال، والموضوعات، والمطالعات، والتفسيرات، والتعليقات، والأفكار والكلمات - المتماثلة دائماً مع أنها مختلفة أبداً، بارا مترات متغايرة، ومعان موقوتة، ونظم غير قائمة على أساس وطيد، ووراء ذلك الاتساق السطحى للصيغ المتطابقة. وقد أملت الوضعية بدون تناقض أن الصدق، حين يخرجه إلى النور كتاب فى التاريخ، قد يكون مطلق فى طبيعته، وكذلك غير مغطى على نحو مطرد، ويؤكدان دائماً أنهما مؤقتان وحسب: وهكذا قد يقدم البحث عن الصدق منهجاً تاريخياً بمساندة مرجع متميز لتاريخ كان طموحه أن يستعيد وحدة كلية مفقودة، قد أعيد اكتشافها فى تلك المسألة. وكما لو كان تيار العلم قد رسب فوق الطبقة السفلية التى كونها كل سؤال، طبقات متراكمة واحدة فوق قمة الأخرى، واختلط غرين المعرفة مع الزبد بالتأكيد، لكنه متجانس فى طبيعته من الناحية الجوهرية. ولكن هذا قد يصل إلى حد الاعتقاد بأنه إلى جانب خطوط نظرية المعرفة التقليدية، يستطيع المرء أن يقصر نفسه على دراسة التطور البطئ المؤكد لفكرة العلمية التى تأخذ لذاتها وحسب.

لكن ما هى معايير هذه الحقيقة التى كان هناك أمل فى أن يتعرف فيها على مبدأ موحد "لعلم تاريخى"؟ إننا نتعامل مع أفكار عن "حقائق"، و "أحداث"، و"سبب"، و "وثيقة" لا أكثر ولا أقل، ربما يطول الحديث عنها إذا أعدنا فتحها هنا، وهى أفكار قد

---

(٦) كان ممكناً على هذا النحو أن نعرف تاريخ التأريخ على أنه "مستودع المشكلات"، أو على أنه "دراسة نقدية إضافية أعمق (D. Cantimori، عن كروتشه، واقتبسها جاك لوجوف، فى Histoire et Mémoire، باريس، Gallimard سنة ١٩٨٨، ص ٢٨٨).

ترسخت بالفعل على مدى أزمان كثيرة إلى حد كبير وبالتحديد فى مدرسة الحوليات، ومع أفكار كانت مميزة فيما سبق تمييزاً كبيراً، لكنها غير مؤكدة اليوم، وسريعة الزوال. ونجد السؤال الفعلى الذى جمعهما كافة معاً فى تعريف **رانكه** الشهير - "كيف حدثت الأشياء بالفعل؟"-، وهو التعريف الذى عُدَّ زمناً طويلاً أنه الهدف الفعلى للتاريخ، ويبدو لنا الآن على أنه نتاج اختيار محدد سلفاً، ووجهة نظر، ومعيار بسيط لفكرة اكتساب التاريخية، التى كانت أساسه، وتبدو الآن مهجورة، وغير كافية، وعتيقة من الناحية التاريخية. وبعبارة أخري، أسئلة بدت على علاقة مباشرة بفكرة الصدق التاريخى، وكانت هى نفسها أسئلة غير مباشرة تفيد وضعاً مفترضاً سلفاً، وباختصار، كانت هذه الأسئلة إجابات حقاً إلى حد كبير. فقد افترضت أنه ما كان على المؤرخ إلا إخلاء منطقة بحثه من الأنقاض والرواسب التى غطتها من عاليها ليجد الصدق الخفى الذى لايزال سليماً، مثل ما يفعل علماء آثار العصور الخالية بالضبط الذين يخرجون بجرفة من جاروفهم إلى السطح تمثالاً لڤينوس دى ميلو، أو لأپولو بيلفيديرى، ليكشف لهم (هكذا اعتقدوا) عن الصدق الخالد للجمال. ولكن على العكس، فإن ما يحلله هذا البحث فى التأريخ، وما يعنيه من هوية، ليست هى الفئات الشاملة غير المتغيرة للتاريخ فى حد ذاته، ولم يكشف الصدق الخالد بالتدريج، بل إنه بحث تاريخى درس فى تفاصيل بزوغه، وإقحامه فى حقول المعرفة المحيطة به، بصيغته الخاصة للتعبير وبتماسكه الداخلى حتى صار هو نفسه ذا فكرة تاريخية كاملة. لأنه يراقب من خلف الهوية الواضحة للإشكاليات، وفى العمق، النقلات غير المدركة حسياً فى حقل المعرفة، والحركات الساكنة التى تؤدى فى أحيان كثيرة على الرغم من الطبيعة الثابتة للكلمات إلى بزوغ مقاصد جديدة وروايات جديدة، ومفاهيم جديدة، وموضوعات جديدة للمعرفة. ونستطيع بصورة منعكسة أن نتبع المثال فى البزوغ الفعلى لتاريخ التأريخ هذا الذى نتناوله بالبحث، وأنه كما نأمل ليس قابلاً للمقارنة بالمجالات الحالية للمعرفة، وبمجموعات من المشكلات على أقل تقدير، وهذا بدقة، هو السبب فى أننا نقترح له تسمية جديدة، هى "بحث فى التاريخ". ذلك الذى يتبدد من خلاله سراب التعميمات الزائفة (إن حرية القدماء ليست هى حريتنا، كما لاحظ **بنيامين كونستانت**)، بجانب الاستمراريات المفترضة، والاتحادات الظاهرة التى هى فى الوقت نفسه فى محل أفكار غير دقيقة "للقوة العقلية"، و "التغيير"، والتأثير، تبدأ فى الظهور قواعد للصياغة المضبوطة التى تمتثل لها الروايات العلمية، أو تلك التى قصد بها أن تكون هكذا فى لحظة معينة، ويمكن أن تلاحظ التحولات فى تلك المسألة، وشبكات الوضعية التى ترسم اختلافاتها وثغراتها الجغرافية الآخذة فى التزحزح. وإلي جانب التطور المستمر

والواضح لدراسة الطريقة العلمية كمجموعة تؤلف كلاً واحداً مستقلاً بذاته، مقترباً من بعضه البعض ذاتياً، وبنفس الطريقة التى عملت بها نظرية المعرفة التقليدية، وطبقاً لوجهة نظر تقول إن التاريخ الوضعى مستعد فى النهاية أن يصنع فلسفته الذاتية، باستخدام الرسم المنظورى لثبوت المصادر بخاصة، وهكذا يعمل هذا التأريخ على ميلاد أمارات لتاريخ، ليس مذكوراً ضمناً أو صراحة بمقارنته بالرحلة السابقة، بالفعل. ومن ثم، يصدق القول بعدم وجود ثبت مصادر صرف وبسيط (بمعنى "الأجسام غير المركبة" فى الكيمياء)، وأنه ليس هو بذاته التعبير عن اختيارات نظرية سابقة زمنياً؛ وهو بوضعه هذا، لابد إذن أن يشتق من تاريخ التأريخ. ومثال ذلك "The General Catalogue of the Royal Library" (القائمة المبوبة العامة للمكتبة الملكية)، التى وجدت من سنة ١٧٣٩ حتى سنة ١٧٥٣، ودرست مسلماتها النظرية، ومضامينها العلمية دراسة جيدة، إلا أنها تفسر بوضوح استحالة تحويل تاريخ التأريخ إلى ثبت للمصادر، حتي ولو تضمن تعليقات وضرورة الانتقال إلى البحث فى التأريخ.

ومن ثم، علينا أن نتذكر أن المؤرخ لم يعد باحثاً عن صدق من هذا القبيل، وهو أمر معروف ومقبول تماماً من الناحية النظرية، وذلك كى نرى كيف يؤدى تحويل البحث فى التاريخ إلى نمط زائف لنظرية المعرفة[٧]، يؤدى إلى مشروعية التفسير الايجابى لمجرى البحث التاريخى فى التاريخ بوضع تكوينه وتطوره فى الحسبان. إنه يطرد ما هو متميز من الباب الأمامى، ويعود هو من الباب الخلفى! ولتحاشى هذه العودة، فإن الاستخدام المباشر لتاريخ التأريخ، وهو استخدام ساذج، كما قد قيل سلفاً، يبدو من النظرة الأولى أنه يشجع، ولذلك نراه ضرورياً ليحلل داخل تطور البحث التاريخى هذه الفكرة المنهجية التى من غير أن تكون واضحة، فهى غير متضمنة أيضاً، ويمكن التعرف على هويتها بملاحظة أهداف معرفة، وبيانات، ومفاهيم، وموضوعات مشغولة بالعمل فى المهمة التاريخية. وباختصار، فإن الأساليب الفنية، وتحليلات علم أثريات المعرفة، كما عرفها **ميشيل فوكو**، قد زودت البحث فى التاريخ بوسيلة ليجتاز حدود نظرية المعرفة الموجهة فى رسم منظورى معرفى صرف. على أن هذا لايعنى، كما سنرى بعد، أن البحث فى التاريخ قد سلك الدرب الذى سلكه علم أثريات المعرفة. لأنه على الرغم من أن التركيز، مما يبدو صائباً تماماً، كان على المتناقضات، والصعوبات المتأصلة فى علم أثريات المعرفة (الذى يجب ألا يؤدى إلى التقليل من شأن أصالته أو خصوبته على السواء)، إلا أنه يمكن تفادى الاعتراضات التى

(٧) انظر رأى **ل. ووكر** على سبيل المثال فى مجلة Storia della Storiografia، سنة ١٩٨٢، العدد ٢، ص ١٠٢. "يمكن تناول تاريخ التأريخ على أفضل وجه على أنه فرع من تاريخ العلم".

اثيرت ضده بعملية بحث تاريخى فى التأريخ. ولكن قبل ان نستفيض فى هذه النقطة، لابد أن ندرس بايجاز المحاولات الأخرى للإضافة التى كان البحث فى التأريخ هدفاً لها. لأنه إذا كان التفسير القائم على الوضعية الجديدة هو المخاطرة الواضحة إلى أقصى حد التى تواجه البحث فى التأريخ، فإن ثمة مخاطر أخرى أقل وضوحاً لدرجة أنها ممثلة حتى فى التيارات الحالية للبحث العلمى دون شك. والحق، وكما كان الفكر التاريخى بالأمس، فإن تاريخ التأريخ يعرض نفسه اليوم لتعديلات تفرضها انعطافة مضادة. وبجانب التعديل الممثل بالوضعية التى قد وصفناها تواً، وفى هذه اللحظة نفسها، أخذت أشكال للبحث فى التأريخ فى الظهور وهى من نمط يمكن التعرف عليه بوضوح لكونه نمطاً مثالياً. وتنتهى هذه الأشكال بما قد يسمى بالبنيوية من ناحية، وبالشكلية من الناحية الأخرى.

وباتباع مبدأ التخلى عن فكرة وهدف الصدق المطلق، فقد أصبح من الأمور المغرية بحق أن يزحزح هذا المطلب للصدق عن مستوى الحقائق (res gestae) إلى مستوى المعرفة، أى إلى المستوى الذى يملك هذه الحقائق من خلال تاريخ (historia rerum) "القصص التاريخى". وهكذا، يدعى تاريخ التأريخ اليوم، وفى أحيان كثيرة، أن مطمحه هو أن يخرج إلى النور اللا متغيرات، والقواعد، وعلوم النماذج الشخصية الشمولية التى تشكل، وراء تنوع مادة محسوسة وحقيقية، الخيط السرى والأصيل للبحث التاريخى. إنه لمطمح نبيل ذلك الذى سينقذ آخر الأمر تاريخاً من أخطار تاريخ، ويأمل العلم الناشئ أن يجد فيه مبرراً مذهلاً مساوياً للشرعية القاطعة. ومن المهم لهذا العلم الناشئ أن يبين أن وراء تنوع الموضوعات والفترات التى يتناولها المؤرخون، يمكن أن يلتقط هناك منهجاً فريداً للتناول والبناء اللذين يبرزان تنظيماً عاماً للعملية المعرفية، ومنهجيات صحيحة للمعرفة. وفى تاريخ العلوم، كما طبقه البعض فى بداية القرن مثل **برونشفيك**، كان التطلع لإرساء قواعد فلسفة حقيقية للمعرفة، يمكن التعرف عليها بوضوح. وعلى هذا النحو، فإن الواقعى من الناحية التاريخية يمكن أن يدرك حسياً وحسب من خلال مصفاة عقلانية مطابقة لنفسها على الدوام. واليوم، وعلى الرغم من أن هذا المطمح قد تم التخلى عنه، إلا أنه يبدو لنا أنه قد تحول إلى مستوى تاريخى ملائم بدرجة أكثر. زد على ذلك، أنه من غير قياس للتمثيل للانتقال المتقدم زمنياً للتاريخ من فكرة الحدوث بفضل العناية الإلهية إلى الفكر التاريخى، نرى هنا تاريخ التأريخ تاركاً شمولية فلسفة للمعرفة ليتحول إلى نظرية تاريخية للمعرفة تضع بين أهدافها أن تخرج إلى النور لكل عصر من عصور الانتاج التاريخى للتأريخ عملية الوعى التى عبر عنها هذا الانتاج، بدون أن تكون مفهومة لدرجة أنها لا تعدو كونها مسألة وجود أنماط فكر شامل، بقدر ماهى وضوح للمعرفة صالح لفترة

معينة. ومن ثم، فإن صدق الأشياء، لم يكن ممكناً أن يُعرف بعد، لكن القوانين الحاكمة (بشكل موقوت) لايجاد هذا الصدق هى التى يمكن أن تعرف، لدرجة أن تاريخ التأريخ الذى طبق على هذا النحو، قد ينتج نوعاً من البنيوية التاريخية[٨].

وبشكل لا ينكر، يمكن أن يؤدى هذا النمط من التحليل إلى دراسات مثيرة، بل حتى إلى دراسات روائية. ولكن، هل سيعد تشويهاً أن نقول إننا نتعامل هنا مع شئ مماثل لما قد يسمى أحياناً "نظرية معرفة خارجية"، والتى عنيت ذات يوم بكنية نوعية هى "تاريخ الأفكار"؟ بالتأكيد، لا. وخطر هذا النمط من البحث هو أنه بعد أن أخرج إلى النور فى فترة مبدئية الخصائص المشتركة لقطاعات المعرفة المختلفة فى عصر أو آخر، سرعان ما يرجع المرء إلى استنتاجات، لا تكون صحيحة إلا حين تكون عامة وحسب. وبعبارة أخرى، فإننا نستعير مادة من ملحوظة ساخرة وضعها **آرنالدو موميجليانو**، عنواناً لإحدى دراساته التى قصد أن تكون مركزة بدقة على موضوع بعينه (فى هذه الحالة، "مفهوم الهللينية"، والتى نشرت لأول مرة فى: "Giornale Critico della Filosofia Italiana" (الصحيفة النقدية للفلسفة الإيطالية)، فى سنة ١٩٣٥، وأعاد نشرها فى أول Contri-buto له. وسرعان ما ينشأ التعرض للمخاطرة تماماً من إعادة اكتشاف أن القرن السادس عشر كان عصراً للإنسانيات، والقرن الثامن عشر كان عصر "التنوير"؛ أو أن القرن التاسع عشر كان عصر "الرومانسية" فى أول الأمر، ثم عصراً للعلم، وكل هذه الحقائق قابلة للنقاش بالكاد، لكنها فى النهاية ذات نفع قليل من ناحية تطور التاريخ، حتى نتعقبها.

ولا يزال فى حقل المثالية، يعتمد الأسلوب المنتشر على نطاق واسع حالياً لتطبيق تاريخ التأريخ، على دراسة الانتاج التاريخى للتأريخ من وجهة نظر اختلافه الشكلى، بالتأكيد (وهذا هو السبب فى أننا تحدثنا عن الشكلية)، وعن رسم المنظور البلاغى، وعلم السرد القصصى [٩]. ولذلك، فإن الاتجاه العام لهذا البحث يستمد أقصى قوته من أنه يستفيد بالمساندة الكاملة للمدارس التى تابعت (خطوات دراسات دى سوسور[*] اللغوية) فى تجديد وجهة نظرنا بالكامل عن السرد القصصى : أعمال أتباع المذهب الشكلى الروسى،

---

(٨) انظر مقال Krysztof Pomian المثير للهمة، والمذكور فى ثبت المصادر أدناه.

(٩) نستشهد هنا بعمل **هايدن هوايت** الضخم المسمى : Metahistory : the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe، بالتيمور، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، سنة ١٩٧٣.

(*) De Saussure، فيلسوف سويسرى، ومؤلف الكتاب المسمى Cours de Linguistique generale، باريس، سنة ١٩١٦. وله علاقة بدراسات البنيوية.

وأعمال الأمريكيين الشماليين الرواد في "الرمزية" في الثلاثينيات، وبعدئذ أعمال أتباع مذهب البنيوية، وبخاصة مع حركة "المذهب النقدى الجديد"، وهكذا يتوفر تحليل أدبي في بزة رسمية ثرية جداً للمناهج والإشكاليات. ولاشك في أن هذا الرسم المنظورى قد أنتج وجهات نظر جديدة هى التى كشفت البعد المفصل الدقيق للسرد التاريخي. ومع ذلك، فالصدق ميت، وليس بوسع التاريخ أن يدعى بعد أنه علم حيث أنه في النهاية ليس إلا أدباً! وبفضل تاريخ التأريخ، نستطيع الآن أن نعلم أنه بعيداً عن إنتاج ماهو حقيقى، أن التاريخ عليه أن يقتنع باستهداف ماهو محتمل، وألا يقرأ بعد من زاوية الموضوعية العلمية، ولكن من الزاوية الجمالية والبلاغية. فلم يعد هناك **رانكه**، ولا **ماركس**، ولا أى شخص آخر سوى **شيشرون**.

واختفاء الشئ الصورى المرموز للتاريخ، يكون هكذا هو أساس هذا النمط من التفسير، ويتماشى مع الموضة فى هذه اللحظة، وحيث أنه فى رأينا، ليس صعباً فى ظل المظهر الخارجى لشكلية استلهمت فى أحيان كثيرة من البنيوية الجديدة، كشف تنكر الحتمية القديمة. ولكن المسألة هنا، كما هى فى حالة البنيوية التاريخية، هى إحلال حقل الفكر محل حقل الحقيقة، وإحلال ما هو واضح بدرجة أقل محل المرموز للواقعى الضرورى (سواء وضع على مستوى قوانين المعرفة أو على مستوى قوانين السرد القصصى).

على أن الاعتراضات التى يمكن أن تواجه هذا النمط من التحليل كبيرة جداً لدرجة أنها تمنع تاريخ التأريخ من أن يغرى بالتفسيرات، وأن يكون جذاباً للدراسة الأولية بدرجة أقل، وهشاً بوضوح بدرجة أقل أيضاً. والأول، هو ما يمكن أن يسمى "نزعة الحاضر" التى لخصها **كروتشه** فى عبارته الشهيرة عن هذه الظاهرة، "إن التاريخ كله هو تاريخ معاصر"، ويبدو أنه يخضع التاريخ لنظرية النسبية نفسها التى كانت تعمل بدقة فى تلك السنين لتأسيس علم جديد للفيزياء. ومع ذلك، فإنها كانت مفيدة لنا بما فيه الكفاية، ولا نحتاج هنا إلي تكرار ما فعله آخرون بقدرة عظيمة. ودعنا نلاحظ بالفعل أن النزعة السوسيولوچية متكررة الحدوث فى نمط معين من تاريخ التأريخ تمثل اختلافاً متكرر الحدوث. ولأن المؤرخ **نيبور**، كان عضواً فى الحكومة البروسية، فقد يفترض أنه يمثل الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية البروسية، "Junkers"، (وهو يمثلها، بالطبع) حين يتحدث عن الصراعات فى روما البدائية. والمشكلة هى أن **نيبور**، لم يكن بروسياً حقاً، بل كان دنمركياً، كما أن عمله

التاريخى بخاصة يصلح لكثير من التفسيرات المتباينة في واقع الأمر. ودون أن نترك آفاق "أصول روما" أود أن أذكر فى هذا الصدد إجابة مسلية رد بها **جورج دوميزل** ذات يوم على **موميجليانو** الذى شرح عمل **دوميزل** بقوائم شاملة للتأثيرات الشخصية، وافترض أن مواجهاتها هى انعكاس لها. وقد لاحظ **دوميزل** فى رده أن **موميجليانو**، لم يحضر المحاضرات التى اعتقد أنه قد حضرها، وأنه قابل عرضاً وحسب أولئك الأشخاص الذين أكدوا أن مريدهم المتحمس هو **موميجليانو** (١٠).

لكن النقد الجوهرى الذى يمكن أن يوجه إلى (نزعة الحاضر) (١١) هو أنها تتجاهل حقيقة أن المؤرخ إذا لم يكن يتعامل مع الحقائق على أقل تقدير، فإنه يتعامل مع مسائل المعرفة (ولا نقول إنها علم) التى لها صياغتها وإشكاليتها، وتاريخها المفصل الدقيق. وبخاصة من ناحية رغبتها فى أن يكون التاريخ كله للحاضر وحسب، وفى ذات اللحظة التى يحدد فيها الماضى كرمز لا يمكن التوصل إليه (وحيث أن المؤرخ قد توصل إليه من خلال حاضره الخاص)، فإنه يفترضه، كما لو كان موجوداً على نحو مستقل عن ذلك الذى يقوم المؤرخ بانشائه، وفقاً لمفهوم، أنه يمكن أن يرى أيضاً فى نسق معكوس بالنسبة للبنيوية التى تحدثنا عنها فيما تقدم. وبعبارة أخرى، فإنه على الرغم من أن الصدق لم يعد هنا بعد، إلا أنه يوجد فى مكان ما، حتى ولو كنا لا نعلم أين هو بالضبط. ولاتزال ثمار تاريخ التأريخ فى مراحلها الأولى. ونزعة الحاضر هذه (التى سرعان ما تحولت إلى آلية من نوع عقيم) تحتفظ إذن بهمزات وصل مع النظرية الوضعية التى كانت تحاربها.

وسرعان ما أثمرت نمطاً من التفسير يختلف عنها جذرياً على ما يبدو، ولو أنه في واقع الأمر نسخة معكوسة منهما تماماً. وطبقاً لهذا المفهوم، فإن معرفة الماضى لا يمكن أن تكون علماً، لأنها ليست من حقل المعرفة الشامل والعام، ولأن البحث التاريخى لا يستطيع أن يجد حتى داخل نفسه مبدأ ليشرح نفسه بالنسبة لظروف ابتداعه، وبالنسبة لهوية مؤلفه الاجتماعية، أو اللغة المنمقة التى يستخدمها، ومن ثم، فإنه يذعن وحسب لاتفاقية القدرات، أما الأمور الموضوعية، واختيارات كل مؤرخ، فإنها لاتعنى شيئاً بخلاف ذاتها؛ ويجب أن تكون مجرد وصف فردى لشئ مفرد وحسب.

وليس ثمة شئ منطقى وضرورى بدرجة أكثر بناء على التحليل الأول من هذا النكران الجمالى الزاهد فى مطامح الأمس التى تقبل تاريخاً يدون ملاحظة لنهاية الحتميات التى

---

(١٠) انظر L'Oubli de l'homme des dieux، باريس، Gallimard، سنة ١٩٨٥، ص ٣٠٥.

(١١) انظر المثال الذى أدرجه چيه. لو جوف، فى مؤلفه الموسوم Histoire et Mémoire، الصفحات من ١٩٠ حتى ١٩٣.

ابتهج بها ذات يوم. والآن، لم تعد هناك علل غائية بخلاف العلل الأولية، والباقى كله ليس إلا أدباً. ومن ثم، لم يعد هناك معنى، ولا صدق، ولا علل؛ وباعتباره شاهداً على تنوع مناهج التناول للموضوع الواحد، فإن تاريخ التأريخ يخلص التاريخ من قيود العلية، ومن الموضوعية (أو إذا كان يحتفظ بالموضوعية كما هى، فذلك ليقلبها إلى شكل من الخبرة الخاصة بالمراعاة البسيطة لأسلوب فنى ما)، وليفتح لها حقل الحرية اللامتناهية، وقد لا يلاحظ أنه فى ظل المظاهر الخارجية للعدمية، ربما تستعيد إذن أولية مذهب جديد للذاتيين(*). "ومسألة العلية فى التاريخ ليست إلا بقية من العصر المعرفى الحجرى القديم"، كما قرر بول ڤينى(١٢). ولذلك، ليس لجملة مزاعم الماضى أهمية، فهى نوع معكوس للوضعية، يمكن أن يكتشف بتنازلات من قبيل تلك التنازلات التى يتم التعبير عنها إلى حد ما بأسلوب الإحباط الغرامى. ومن المؤكد، أننا لو قيدنا أنفسنا بعلية ما، يمكن التوصل إليها فوراً، أو تكون قابلة للفهم مباشرة، وذات تلاحق بسيط للأحداث. حينئذ يصدق القول بأن مشكلة العلية تنتمى إلى بيئة ماضية. والقول بأنه لم تعد هناك طبقة سفلية صورية للتاريخ، لايفيد فى رأينا على أية حال، إنها لاتوجد بصفة مطلقة، ومتحولة، ومتخففة من قيمتها المطلقة كمبدأ ذى قيمة كشفية؛ والآن وحسب، لم تعد مسألة العلية مطلقة، وعامة، وشاملة، وأحادية المعنى، وثابتة، ومتناهية، ومحددة بوضوح؛ لكنها علية نسبية، جزئية، ومتعددة، وجمعية، ومتحركة، ولا متناهية، وموقوتة، ولم تعد سكونية ودانية من نفسها؛ ولكنها دينامية، وآخذة فى التوسع على الدوام. ولايعنى هذا أيضاً، أنه ستوجد عليات كثيرة طالما وجد مؤرخون (وفى أى حالة، قد نرجع إلى الموقف السابق ببساطة)، وما أن تتحدد العناصر التى يعمل المؤرخون على أساسها، وتبدأ العمل، فإنها تقودهم إلى استنتاجات تحكمية بدرجة أقل، وشخصية بدرجة أكثر مما هى منطقية وضرورية، ذلك دون أن تكون مطلقة فى طبيعتها على أية حال. ولاشك أنه بالنسبة للتاريخ الحالى المستضئ بنفسه بفضل تاريخ التأريخ، لم يعد هناك علية صرفة أكثر مما كان هناك من لون صرف للانطباعية. ونستطيع الاستمرار فى عقد مقارنات أخرى كهذه. وحين اكتشف الرسامون الانطباعيون(*) فى ضوء عمل **أوچين شيڤرول**، وعنوانه : On the Rule of Simultaneous Contrast of Colors and of the

---

(*) Subjectivism : مذهب فلسفى يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية.

(١٢) Comment on écrit l'histoire، باريس، Éditions du Seuil، سنة ١٩٧١، ص ١١٥.

(*) حركة ثورية حديثة، فرنسية المنشأ، فى الفن والأدب والموسيقى، تقول بأن مهمة الفنان الحقيقية هى نقل "انطباعات" بصره أو عقله إلى الجمهور، وليس تصوير الواقع الموضوعى.

Assortment of Colored Objects according to This Law in Its Relationship to Painting (سنة ١٨٣٩)، أن الألوان ليست خاصية للأشياء، وأنه لايوجد لون موضعى، بل كل لون يستحضر لونه المكمل له، وأن الشئ الواقعى فى نشاط لونى متواصل، بدأوا يقترحون عالماً لا يكون قوامه درجات لونية أحادية، بل آلاف آلاف الألوان المختلفة على الدوام، والمتغايرة باستمرار. وتصدق هذه المقولة نفسها على التاريخ. فاختفاء العلة الموحدة يتيح للعليات المحسنة وصول البهاء، والمظاهر المُرَقّشَة دائمة التغير، والمتزايدة، إليها أكثر فأكثر. ولكن ما هى المكانة أو القيمة التى يمكن أن تحدد لهذه العليات حينما أدى تاريخ التأريخ إلي سحب أى شرعية صورية منها؟ ولايعنى سؤال هذا السؤال، الرجعة مرة أخرى إلى الجدل القديم حول ما إذا كان التاريخ يجب أن يحدد كعلم أو كفن، طالما يجب أن يعاد وضع هذا الجدل نفسه بصورة عكسية فى الضوء الذى ولده تاريخ التأريخ، أو بدرجة أكثر من الضبط، ما ولده البحث فى التاريخ الذى لم تنفد حدته وإسهامه فى التفسيرات أو الإضافات التى تناولناها بالتحليل.

وإذا كان المذهب النقدى لعلم التاريخ المقترن بالوصفية دليلاً ذاتياً اليوم، فإننا لانزال نعتقد أنه ليس ممكناً أن نقلب البحث فى التاريخ إلى دراسة للأساليب المنهجية، والانقطاعات العاملة فى البحث التاريخى، إلى جانب خطوط علم أثريات المعرفة الذى عرفه **ميشيل فوكو**. وبعبارة أخرى، فإن التعرف على الطبيعة التاريخية للتاريخ (historia rerum)، بكل المضامين التى تدل عليها هذه الاعتبارات الاساسية، يجب ألا تنتج على أية حال بالنيل من طبيعتها المعرفية الكاملة. وبطبيعة الحال، (وهل من الضرورى أن نوضح هذا؟) أننا لا نقصد بذلك أن نقول إنه يجب البحث عن الحل فى نوعية طريقة ثالثة، مع التاريخ بكونه علماً وفناً على السواء، لأن هذا، قد يعنى تماماً، إخفاء الصعوبة الحقيقية الباقية بأسلوب مبتذل: كيف يستطيع التاريخ مع إدراكه بتاريخيته الذاتية أن يواصل الادعاء بأن له أى سمة علمية؟

والاجابة، أى إجابتنا، هى أنه ليس كذلك، رغم كشفه نقاب ذاته لذاته الذى أداه البحث فى التأريخ لدرجة أنه يستطيع أن يزعم شرعية علمية، ولكن بسببها بالأحرى.

وبايجاد تفرقة بين العلم والمعرفة، فقد اعترف فن معمار فوكو بهذه الطريقة أن نظرية المعرفة الكلاسيكية لها مجالها الذاتى، ولم تقصد أن تتجاوزه. ولكن فى الوقت نفسه، يبدو لنا أن هذا يعنى الفصل جذرياً لمجال السمة العلمية عن مجال السمة التاريخية، وأن يجعل ممكناً فى النهاية، مع أنه أمر صعب، أن تقرأ تفسيراً وضعياً معاداً لمجال السمة العلمية. وبطبيعة الحال، أن مثل هذه الانعطافة تسير فى اتجاه مضاد للأهداف الواضحة التى تم الشروع فيها بالمدخل الذى حدده **ميشيل فوكو**. ولكن، وكما نلاحظ فى أحيان

كثيرة (وبخاصة مالاحظه ر. **ماشادو**، فى إسهامه فى المجلد المعنون : "Michel Foucault Philosophe"، الذى نشر فى سنة ١٩٨٩، **ومانفرد فرانك** أيضاً فى مقاله عن البنيوية الجديدة المنشور فى السنة نفسها) [١٣]، إن علم أثريات المعرفة ليس واضحاً فى مسألة الوضعية التى تشكل أساسه، ويظهر (إذا جاز القول) لنفسه معتماً. كان هذا بالفعل هو معنى النقد الذى وجهه سارتر إلى مؤلف كتاب "L'Archéologie du Savoir" (علم أثريات المعرفة) [١٤] الذى قال فيه إن المرء قد يرى تواليا للعلوميات-epis-teme وهو عاجز عن تفسير كيف تكون هناك نقلة من علومية إلى أخرى. وفى عالم الواقع، يعلق علم الأثريات هذه مسألة وهم الصدق والمعنى بدلاً من إزالتها بشكل محدد، كما عبر **هـ . دريفوس**؛ و **ب. رابينوف**، حين قالا عن علم أثريات المعرفة بأنه (يؤكد، وينكر فى وقت واحد محدودية بحثه الخاص) [١٥]، وحين يكتب **مانفرد فرانك**، إن "نظرية **فوكو**، لا تتفادى مسألة وضعها النظرى الخاص" (الكتاب نفسه، ص ١٠٩)، و "أن الموضوع الأساسى لابد أن يجتاز شبكة البناء التى نسجها هو نفسه" (ص، ١٠٩). وبعبارة أخرى، فالتناقض هو أن علم أثريات المعرفة يستعيد قاعدة الانعكاسية التى لا يطبقها على نفسه، ولنقلها بأسلوب آخر، إنه ينحى جانباً، دون أن يمس عرضاً نمط التفسير الحتمى، الذى يجعله ينتقل من النظام الوصفى إلى النظام الإرشادى ( "حدث هذا بهذه الطريقة، ولم يستطع أن يكون غير ذلك" )، وللجانب المعرفى والعلمى للوضعيات التى يدرسها، وبذلك يدين نفسه بالرجوع عاجلاً أم آجلاً إلى حقل نظرية المعرفة، حتى على الرغم من أنها مسألة شكل أعمق ومجدد لنظرية المعرفة بصورة واضحة.

وبالنسبة للحل الذى اختاره **فوكو** للتغلب على هذه الصعوبات، إذا لم تحل، والذى يعتمد على الانتقال من علم الأثريات إلى علم الأنساب، هو أن يقرر فى مصطلحات أبسط، أو حتى ساذجة نظرياً، وعملياً، أنها ليست إلا مسألة للعلاقة بين المعرفة والقوة، ولايهم ما هية ثرائها المنهجى المذهل، أو جدتها، وهى تترك المشكلة التى تهمنا هنا بدون إجابة : كيف يستطيع تاريخ مدرك لتاريخيته (historia rerum) الخاصة، ولعلم أثرياته، البحث عن كفاية إنتاجية معرفية؟ إنه يستطيع أن يفعل هكذا، وبعبارة أخرى، لابد له أن يفعل (لأنه لايوجد طريق آخر محتمل غير الرجوع إلى الأوهام والصعوبات التى

---

(١٣) Quest - ce que le néo - structuralisme?، باريس، Éditions du Cerf، سنة ١٩٨٩.

(١٤) انظر مجلة L'Arc، العدد رقم ٣٠، سنة ١٩٦٦، ص ٨٧.

(١٥) فى مؤلفهما Michel Foucault: un parcours philosophique, au - del'a de l'objectivité et de la subjectivité، باريس، Gallimard سنة ١٩٨٤، ص ١٤٦.

واجهته سابقاً)، من استخدام الانعكاسية التأريخية للبحث فى التاريخ. فالعين التى تنظر لاترى نفسها، ولكن البحث فى التأريخ يتيح للمؤرخ أن يتعرف على وجود مثل هذه النقطة المظلمة فى رؤيته للماضى، وأن يستخدم أعمال أسلافه دون أن ينسى الفرضيات الضمنية المسبقة التى تشكل أساسها. وهكذا، فإن الانعكاسية التى أتاحها البحث فى التأريخ فى الحركة الفعلية التى يرسم فيها رسماً تخطيطياً لحدود إشكالية معينة، هى التى تحدد ظروف الكفاية الإنتاجية العلمية. إن هذا ليس نقداً سلبياً للبحث التاريخى الذى يقوم به لإظهار مالم يكن قد قيل، ومالم يكن قد رؤى من قبل، إنها الطريقة الوحيدة لتاريخ لم يعد لديه أى وهم عن نفسه، من أجل تحقيق فعالية معرفية لا أساس لها من الصحة من الناحية المنهجية والفلسفية. وبالتالى، وبغض النظر عن وضع نهاية لأية مطامح معرفية للتاريخ، هو وحده القادر اليوم على ابتكارها.

وفى فراديس التاريخ، لا يمكن أن يُرى شئ بدون أداة بصرية. وما أن يتم اختيار الأداة، تظهر الأهداف الموضوعية فى مجال الملاحظة، ولا تظهر تلك التى تبقى خارج هذا المجال. وهكذا، لا تخرج وجهة نظر البحث التاريخى إلى النور صدقاً نهائياً ومتميزاً لتاريخ كتب الخلود له كله، أخيراً، بل تخرج كوچيتو جديد للمؤرخ هو : "أنا أفكر من حيث أكون". وهذا هو السبب فى أن هذا البحث فى التاريخ لا يمكن أن يعد مقالات موقوتة تتيح له أن يبنى البناء المحدد للصدق التاريخى، لأنه جزء من مقوم لصدق لا يمكن أن يوجد من غيره. إن ما نراه إذن هو أقل من علم أنشئ لنفسه، ومستقل بذاته فى وظيفته، وفى أهدافه أيضاً، وقد تجد قواعده مجالاً علمياً مجهولاً تماماً حتى وقتئذ، أكثر مما تجد منظراً طبيعياً زاخراً بأشياء مألوفة بالفعل، ولكن حين تكشف أضواء مختلفة الخلفيات التى لم تكن متخيلة من قبل، يكون هذا المنظر الطبيعى المحدد بعداً جديداً من خلال تأثيرات الانعكاسية الملائمة للبحث فى التأريخ. وحيث لا يوجد صدق تاريخى حاضر بالفعل Sul specie aeternitatis، فإن الذى يبنى التاريخ هو مجموعة من الأسئلة التى لا يظهر أنها تكونت بشكل كامل، ولكن لابد من أن تصاغ فى كل مرة، وأن تقوم، وتعدل فى ضوء العدسات المختارة من المصادر المتوافرة، ومن عمل تأريخى للتاريخ الموجود. وبعبارة أخرى، حيث أن التاريخ الصحيح ليس موجوداً من الناحية العلم وجودية، وأنه ينمو من تحليل شبكة من التأملات النظرية، وأنه نتاج علاقة بين عناصر كثيرة، وبدقة أكثر، فإنه يكمن فى التعريف الفعلى لهذه العلاقة.

وصدق هذه " الحقيقة "، إذا كان هناك صدق حقاً، لم يعد شكله كشكل البناء الذي بنى بأناة من جيل إلى جيل تالٍ له على أساس طبقة سفلية متفوقة، ولكنه فى شكل طاقم

متحرك، ومركزه يتزحزح (ولكن هل لا يزال يوجد مركز ؟)، ويبرز بلا توقف.

ومن خلال البحث فى التأريخ، فإن الانتصار الأحدث (بمعنى novissima، ليس بالطبع بمعنى الأخير ultima) للتاريخ، هو انتصاره على نفسه، فلم يعد التاريخ يهرب نفسه ويتمتع بوضوح تأملى كان لزمن طويل هو التفوق المميز للفلسفة وحدها. ولذلك، فإنه لايدعو للدهشة أن نلاحظ أن تاريخ هذا الإنتصار يتسم بمراحل تذكرنا بأمانة بالمراحل التى واجهت الفلسفة حيث تعاملت مع مشكلة الامتثال representation (*)، وتلك هى مشكلة العلاقة بين المعرفة وغايتها.

ولأن البحث فى التاريخ هو نظرية تطبيق، وتطبيق نظرية فى آن، فإنه لا يستطيع على أقل تقدير أن يعرف بأنه مجال معزول عن مجالات المعرفة، دون أن يدخل فى متناقضات مع نفسه. وهذا هو الخطر الذى يواجهه اليوم، أو بدقة أكثر، هو إغراؤه الأعظم المختفى تحت غطاء من أجل الحصول على الاستقلال، مع هوية تاريخ ثقافى جديد، قد يعنى إضافة لمجالات موجودة، واستيعاباً نهائياً لجغرافيا الحاضر لمناطق من التاريخ. وحتى يرتب نفسه كطاقم مستقل، فإنه يعزز الانقسام القديم بين المعرفة والعلم، وفى الوقت نفسه، يترك التاريخ الذى يمكن أن يكون به علماً مساعداً لا أكثر، وخارجاً عنه، وحامياً له من تاريخه الذاتى. وبحصر الإنسان نفسه فى حقل البحث المستقل ذاتياً، ولذلك يكون بحثاً عاماً، والذى سرعان ما يبحث التاريخ فيه عن الحماية من المراقبة الذاتية، وقد يعنى خلق مسافات جذرية متباعدة بسرعة، وفيما يتعلق بغايته وهدفه (وذلك هو التاريخ فى شكله الفعلى)، وهو تناقض يؤدى إلى طريق مسدود، لأن البحث فى التاريخ، يمكن أن يعرف بسلوك وتفاعل العلاقات بين "الواقعى" (وثائق)، والسرد القصصى، وبين الإشكاليات والمؤلفين، وبين زمن المرموز وزمن توكيد البحث التاريخى (دون التحدث عن الزمن الذى يقرأ فيه)، ومرة ثانية، بين كل هذه العناصر (لا يزال هناك عناصر أخرى أيضاً). ولابد للبحث فى التأريخ حتى يكون فعالا أن يصبح مكوناً أساسياً ودائماً للبحث العلمى التاريخى، وباختصار، فإنه فضلاً إلى كونه مضافاً إلى التاريخ، كما هو، فمهمته الآن أن يحوله.

لقد تحدثنا حتي الآن عن التاريخ وحده، فإن ذلك لنبقى محصورين فى مجال تخصصنا إلى حدما. وإذا كان السبب الأعظم لظهور البحث فى التأريخ هو ما أسماه نيتشه، موت الصدق، إلا أنه من الواضح الآن، أن هذه العملية للبحث فى التاريخ، بغض النظر عن

---

(*) وردت ترجمة هذا المصطلح على هذا النحو فى : مصطلحات الفلسفة، أبو العلا عفيفى، وآخرون، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، سنة ١٩٦٤، ص ٨٥.

كونها مقصورة على "Clio" (كليو [*]، ربة التاريخ)، يمكن أن تطبق بالمثل على جميع البيانات التى تحدد فى نطاق مجال معين، وفى علاقة ممتثلة عبر إيجاد المعرفة التى هى كل العلوم الإنسانية ("إنسانية جداً"، كما قد قال نيتشه)، وربما لكل العلوم إلي حد أنها يمكن أن تسمى جميعاً "علوم إنسانية"، أى العلوم التي حتى حين لا يكون الإنسان هدفاً لمعرفتها، يعتقد أن فاعلاً مفكراً قد أقحمها فى بيئة تاريخية بمثل هذه الطريقة. وبعبارة أخرى، كل المعرفة التى تخاطر بنسيان سمتها التاريخية بالاعتقاد فى نفسها بأنها معرفة مطلقة (مادامت، "علمية")، وذلك بتحويل معاييرها الوضعية إلى مرموز متميز، وبخاصة تلك التى تحتاج إلي لغة كاملة للتطوير والصياغة، فإنها ستجد مسارات تطورها المستقبلى فيما يعد بالمعنى الراسخ للمصطلح، انعكاساً لماضيها، من خلال المنهج التاريخى للبحث.

ويكفى على سبيل المثال، أن تستبدل بالمرجع واقع التاريخ الوضعى، مع مقولة الجميل كتاريخ تقليدى للفن، وكتاريخ أدبى، استخدمت لزمن طويل جداً، لكى تفهم ضرورة وجود منهج تأريخى لهذه العلوم. وقد وقع حادث منذ عهد قريب جعل هذه الضرورة واضحة فى مجال الفن. والحادث هو ترميم كنيسة سستين Sistine الصغيرة التى نالت فجأة شرف الانتساب إلى أجيال عديدة من نقد الفن. لقد تحررت الكنيسة الصغيرة التى نراها الآن من طبقاتها الدخانية، واستعادت ألوانها الأصلية، ولم تعد هى الكنيسة نفسها التى تحدث عنها ستندال؛ أو تين، أو بيرنيسون. فهل هى من أعمال مايكل انجلو حقاً ؟ نعم، ولا، لأن مايهم فى التحليل النهائي أن رسامى القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، رأوا كنيسة سستين الصغيرة مظلمة داخنة، فاعتقدوا أن هذا هو الأسلوب الذى تعمده مايكل انجلو، وأننا بدورنا اليوم، تنظر إلى اللوحات الجصية الجدرانية لفنان اللوحة المسماة "Last Judgement" (يوم الحساب) من خلال نظرة كونّها خَلفاؤه.

وبالمثل فى مجال التاريخ الأدبى، فنحن نعلم أن كثرة التحليلات القائمة على فكرة التلقى هى التى أدت إلى التنقيح والتجديد على نحو عميق فى فهم أعمال استعادت تعددية دينامية للمعنى والتفسيرات.

ولكن من المحتمل أن علوماً أخرى، وبخاصة تلك التى تنزع بها جدتها إلى الاعتقاد بأنها فى الرسم المنظورى الوضعى، سوف تواجه حتمية البحث التاريخى قبل أن يمضى وقت طويل جداً.

ومن الواضح مثلاً، أن التحليل النفسانى لا يستطيع أن يهرب من المأزق الذى أوقع نفسه فيه دون أن يدرس إشكالياته من زاوية البحث التاريخى فى التأريخ ومناهجه

---

(*) فى علم الأساطير الكلاسيكية، إحدى الإلاهات التسع، ومبتدعة الشعر التاريخى والبطولى.

(العودة إلى فرويد، يرى حالياً أن لها أصلها فى هذه الحاجة). ويصدق هذا القول نفسه أيضاً، على اللغويات التى تواجه اليوم بتوسع غير مسبوق فى مجالها (وبخاصة من خلال جميع الظواهر المرتبطة بمفهوم الاتصالات)، وانهيار المدارس. وأخيراً، فإنه (على الرغم من أن هذه القائمة قد لا تكون شاملة) يمكن لعلوم الاقتصاد أن تستفيد بدرجة كبيرة من إسهام منهج البحث التاريخى : "فالواقعى" بالنسبة لعلماء الاقتصاد هو دون أدنى شك، ليس أقل ثراءً فى الأوهام، وألوان الغموض من "الصادق" بالنسبة للمؤرخين.

لقد آن الآوان، لكى تدخل كل هذه العلوم فى مجال بحوثهم العلمية، إذا كانوا لايريدون أن يصبحوا معتمين لأنفسهم. وهكذا، فإن الإنجاز الممتزج بأفكار التاريخ القديم، باهتمامه بحركات الفكر العظيمة، وبالعلاقات بين المجالات الثقافية المختلفة لنظرية المعرفة واهتمامها بالمسرحية الدائمة للخطأ والصواب؛ وبتاريخ التأريخ، وبالعلماء الباحثين بالقدر نفسه، وبعلم أثريات فوكو، سعياً إلى أن تخرج إلى النور من تحت سطح البحوث مجموعة الإشكاليات، والأسانيد، وأخيراً الوضعية التقليدية الموجهة لأهداف معرفية فى المقام الأول : تؤدي كل هذه الأمور إلى عملية بحث تاريخية تقع فى قلب كل علم، وفى مركز عمليته الكشفية، وفى الإفصاح الفعلى عن مستقبله.

فهل هذا البرنامج، لا يعدو، فى آخر الأمر، ما أسماه نيتشه "تاريخ سفر تكوين الفكر"، أم أنه تاريخ يمكن أن يكتب فى فصول مستقلة وحسب، ويتطابق مع المجالات المناسبة لكل علم؟ نعم، لقد انتظرت هذه العلوم زمناً طويلاً جداً اللحظة التى تتولى فيها المهمة التى حددها لها مؤلف (*) كتاب "إنسانى، إنسانى جداً" (١ . ٢) : "لكن كل شئ قد تغير: لا توجد حقائق سرمدية: مثلما لاتوجد حقائق مطلقة. وهذا هو السبب فى أن الفلسفة التاريخية تعد الآن ضرورة، ومعها فضيلة التواضع".

---

(*) يقصد الفيلسوف الألمانى نيتشه، الذى أخرج هذا الكتاب فى سنة ١٨٧٨.

## BIBLIOGRAPHY

BARRET-KRIEGEL, BLONDINE, *Les Historiens et la Monarchie*, 4 vols., Paris, P.U.F., 1988.

CROCE, BENEDETTO, *Théorie et histoire de l'historiographie*, 1916, French translation by A. Dufour, Geneva, Droz, 1968.

CHAUNU, PIERRE, *Pour l'Histoire*, Paris, Libraire académique Perrin, 1984.

CHRIST, KARL, *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3 vol., 1982-1983.

FOCAULT, MICHEL, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1966.

FURET, FRANÇOIS, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

GRANDAZZI, ALEXANDRE, *La Fondation de Rome* (to be published in early 1991 by Éditions Les Belles Lettres).

GRIMAL, PIERRE, *Les Erreurs de la liberté*, Les Belles Lettres, 1989

GRÜNBAUM, ADOLF, *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, University of California Press, 1984.

HARTOG, FRANÇOIS, *Le XIXe siècle et l'histoire: le cas Fustel de Coulanges*, P.U.F., 1988.

## *The Future of the Past*

HASKELL, FRANCIS, *De l'art et du goût. Jadis et naguère*, Paris, Gallimard, 1989.

JAUSS, HANS ROBERT, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

MOMIGLIANO, ARNALDO, *Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, I to VIII, 1955-1987.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Humain, trop humain* (translation Desreusseaux), Denoël-Gonthier, 1973.

POMIAN, KRYZSTOF, "L'Histoire de la science et l'histoire de l'histoire", *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 30, 5, pp. 935-952.

— "Psicoanalisi e storia delle scienze". *Atti del convegno*, Firenze. 26-28/6/1981, edited by M. Ranchetti, Florence, L.S. Olschki, 1983.

THILO, ULRICH CH. M., *Rezeption und Wirkung der Cours de linguistique générale: Ueberlegungen zu Geschichte und Historiographie der Sprachwissenschaft*, Tübingen, Günter Narr Verlag, 1989.

— *Storia della storiografia*, international review published in Milan since 1982; see especially in the first issue in 1982 the article by C.O. Carbonell, and in number 12, 1987, the article by O. Motte.

— In the review *Fundamenta scientiae*, 1988, 9, Acts of a conference held in Muns (Belgium) in 1987 on the topic "Epistemology of Economics".

— In the review *Studies in History and Philosophy of Science*, 1989, 20, pp. 175-191 article by P. Mirowski, "How Not to do Things with Metaphors: Paul Samuelson and the Science of Neoclassical Economics"

# التاريخ والأنثروبولوجيا التاريخية

آرون اى. جوريفيتش Aron I. Gourevitch

لا تظهر الثقافة الأجنبية بكليتها وعمقها إلا عن طريق نظرتها لثقافة أخرى. ويتكشف المعنى بعمقه بالتفائه واحتكاكه بمعنى آخر معنى أجنبى، حيث يقوم بين الأثنين شئ يشبه الحوار الذى بسبب ما يتميز به من انغلاق وطبيعة ذات اتجاه واحد يصبح متأصلاً فى المعنى والثقافة التى تؤخذ على انفراد.
وحوار اللقاء بين ثقافتين لا يأتى بانشطارهما أو اختلالهما، بل كل منهما يحتفظ بوحدته وشموليته الواضحة، ولكنهما يتبادلان الاثراء.

ميخائيل م. باختين (١)

إن الحوار الذى نحاول نحن المؤرخون المعاصرون إجراءه مع ثقافات الماضى هو فى نفس الوقت بصورة غير مباشرة بداية للحوار مع الأجيال المقبلة *. فعلى مؤرخ الثقافة فى الواقع تقع مسئولية كبيرة ومزدوجة، فمهمته من جهه تتمثل فى إعادة الحياة للماضى. فدوره يتطلب أن يكون عادلاً بالنسبة لثقافات شعوب قد اختفت من الوجود، لكى يعيد الحياة لأفكارهم ومشاعرهم، حتى مع علمه بأن عملية اعادة بناء عالمهم الروحى بصورة مناسبة وكامله تعد أمر امثالياً أو بمعنى آخر من قبيل يوتوبيا العلماء. وبهذا المعنى يمكن لأى عملية اعادة بناء علمى أن تكون اعادة بناء حديث.

ولكن من جهة اخرى، سوف يحكم علينا مؤرخو المستقبل طبقاً لتفسيرنا للتاريخ، وطبقاً لدرجة العلمية والصحة التى نصل بها إلى تحقيق مهمتنا كمؤرخين: فباعادة إحياء انسان الماضى نسهم بارادتنا المستقله لتقديم صورة تفصيلية عن الباحث الحديث كما يجب أن يكون لمؤرخى القرن الحادى والعشرين، وبتكوين ملف ثقافى خاص بانسان الماضى تكون

---

(*) هذا المقال جزء من حوار فى ندوة عن علم النفس التاريخى للمجلس العلمى لتاريخ الثقافة العالمية التابع لأكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى السابق (مايو ١٩٨٧).
(١) ترجمة فقرة من كتاب جماليات الابداع اللفظى
Esthétique de la creation verbale, Paris, Gallimard, 1984, P. 348.

---

المترجم : محمد جلال عباس

عن غير قصد ملف خاص بنا، نضمنه مادة للحكم على ثقافتنا. هل سنظل لانأبه بالاحكام المستقبلية عن مدى صحة وعمق تحليلاتنا العلمية؟ إن عمل المؤرخ دائماً يعتبر مصدراً هاماً لتقويم الثقافة التى تولد فيها ذلك العمل. ونحن على استعداد لأن نحكم بسهولة على مؤرخى العصور الأخرى تماماً كما نحكم على معاصرينا الذين ينتمون إلى تيارات علمية وفلسفية أخرى، ولكن يعتبر هذا التقويم مثله مثل البنيان التاريخى الذى نقدمه بمثابة الأثر الباقى من ثقافتنا. وسوف يحكم كتاب التاريخ الذين يأتون بعدنا على قدرتنا على فهم الماضى، وسوف يعلنون رأيهم أيضاً عن الادوات الفكرية والمعنوية التى اعتدنا استخدامها فى دراسة التاريخ. فماذا سيقولون عن اتجاه بعض زملائنا الذين يعيدون كتابة التاريخ بحماس شديد، دون أن يبدأوا عملهم بمعارف جديدة، بل يحاولون فقط استيفاء بعض اعتبارات التزامن؟ وتطوف بالذهن هنا رواية اورويل "وزارة الحق"، ونخشى بذلك أن يقوم كتاب التاريخ المعاصرون بالكثير من امثال تلك الشهادات الجائرة للاجيال المقبله ...

اما علم الانسان التاريخى أو الانثروبولوچيا التاريخية فإنها نظام علمى له صلة مباشرة بالمعنويات فى العلوم الانسانية. فهى النتيجة المحتومة والمنتظره عن تطور التاريخ، وهى عقدية المشاكل التى سوف يواجهها علمنا هذا اليوم.

وتعتبر المناهج النفسيه الاجتماعية ضرورة هنا بسبب الصعوبات التى تواجه كتاب التاريخ فى تفسيرهم للظاهرة التاريخية وحل المشاكل التى يعرضونها.

وإذا نظرنا إلى تطور المحاور الموضوعية للبحث التاريخى الحديث سنرى أن عملية التحيز للتاريخ السياسى والأحداث قد أخذت تقل تدريجياً ليحل محلها الاهتمام المتزايد بالتاريخ الاقتصادى والاجتماعى، أو ليتحقق التوازن بينهما على الأقل. وفى معرض البحث عن أسباب عميقة للاحداث الاقتصادية والاجتماعية، توصل كتاب التاريخ إلى ادراك الحاجه لدراسة التاريخ الاقتصادى والتجارى والصناعى والزراعى، وتاريخ المدن، والاسعار، والمرتبات، والتصنيع إلى غير ذلك، فضلاً عن العمليات الاجتماعية. فلا يمكن التفكير فى اطار علم التاريخ الحديث دون استرعاء الانتباه باستمرار إلى اساسيات التطور الاجتماعى. وعلى أى الاحوال يعتبر هذا الاتجاه هو الاتجاه الشائع حالياً بين مختلف تيارات التأريخ أو التدوين التأريخى بما فى ذلك التيارات البعيدة عن الماركسية. ولقد كانت دراسة التاريخ الاجتماعى الاقتصادى بحق هى اساس تطور التاريخ كعلم. وسيظل غزو الفكر التاريخى هذا ثابتاً لا يهتز مادام علمنا يتطور.

هذه الطبيعة التجديدية والأهمية التى اكتسبها تطور علم التاريخ خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وهو التطور الذى أثرى هذا العلم واعطاه دفعة قوية، أمر واضح ويلقى تقديراً فى مجال التدوين التاريخى. ومن جهة أخرى هناك عامل آخر يتعلق بالمشكلة ظل مهملاً لفترة. فنتيجة للضغوط التى تعرضت لها المسألة الاجتماعية، والمسألة الاقتصادية

السياسية، أصبح الانسان وهو العنصر الفاعلى فى التاريخ مبعداً عن الاستفادة من القوى والعمليات المجهولة، بل أهمل تماما. ثم أدى دخوله عن طريق علم الاجتماع والاقتصاد السياسى إلى تجريد التاريخ من الجانب الانسانى.

وظل اهتمام رجال التاريخ مركزاً على ما هو اجتماعى وأرفع شأناً من الفردى، دون التركيز على ما هو فردى وانسانى، وهو الاتجاه الذى ساد ليحل الاقتصاد السياسى محل التاريخ ويحل التجريد محل الافراد الاحياء. ولعل عادة النظر إلى المنتج من الخلف وهو محنى الظهر أمام لوحته أو آلته قد أبعدت رجال التاريخ عن النظر إلى الانسان البسيط من الواجهة وهو منشغل بافكاره ومشاعره ومعتقداته واحواله المعنوية ونظرته للطبيعة والمجتمع، وأخيراً وهو منشغل حتى بنفسه أو ذاته. ولقد أدى التفسير البسيط لفكرة الرخاء المادى، على أنه العنصر الذى يحدد وعى الانسان، إلى اختفاء وعى هذا الانسان عن نظر كتاب التاريخ لدرجة جعلت هذا الوعى هو مجرد وعى رجل الشارع، وليس وعى المفكر أو الشاعر أو القصاص أو أى بطل من أبطال التاريخ.

وربما كان من المفيد هنا أن نفكر فى اقوال المؤرخ الماركسى مشيل ڤوڤيل: كان هناك اتفاق استمر لمدى طويل بين الماركسيين وغير الماركسيين، فالماركسيون قصروا أنفسهم على التاريخ الاقتصادى الاجتماعى وتاريخ الصراع بين الطبقات. بينما تولى الآخرون مسألة الوعى الجماعى والاتجاهات الفكرية. ويحتج ڤوڤيل بشدة على هذا التقسيم الوظيفى، لان على الماركسيين أن تكون لديهم الشجاعة ليقولوا أن تاريخ العقول بكل ما يتضمنه من صعاب يعتبر أيضاً من مجالاتهم[٢].

وكان للخروج من تركيز جاذبية البحث التاريخى عن الانسان نحو القوى المجردة أثره المباشر على بنيان التفسير ذاته. فنظرا لان الاهتمام السائد فى دراسة الطبقات العاملة كان مركزا على أساليب استغلال تلك الطبقات وأشكال اعتمادهم الشخصى والاقتصادى على طبيعة دخلهم والمرتبات التى يتقاضونها ، فقد أمكن التفكير من خلال آليات هذين العنصرين لتفسير مشاركة تلك الطبقات فى المجالات الدينية والسياسية وغيرها من الحركات دون صعوبة كثيرة فى ذلك التفسير. فالعلاقات بين النظم الاقتصادية الاجتماعية من جهة وبين السلوك الجماعى من جهة اخرى يمكن أن تكون علاقات مباشرة فقط، حيث أن السلوك الجماعى جرى تفسيره بواسطة قوانين الطبيعة الاجتماعية، مع التغاضى عن تحليلات العوامل المختلفة التى تتحكم فى الانشطة الانسانية فى لحظة معينة من لحظات التاريخ. وبنفس الطريقة كان تبسيط العلاقات القائمة بين مجال الاهتمامات المادية وحياة العقل

(٢) M. Vovelle "Y a-t-il un inconscient collestif?" La Penseé, 1979, No 205, p. 136.

الذى أرى أنه قد أدخل عن طريق الخطأ فى المفهوم الماركسى عن البنيان الرفيع، وهو ما حدث حينما أدخل ماركس نفسه القانون والمؤسسات السياسيه ليكونا فى خدمة النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد [٣].

فما الذى يمكن قوله عن هذه البنائية للتفسير التاريخى ؟ الذى يجب أن يعلق عليه اجتماعى بدلاً من تاريخى، حيث أنه يفيد فقط فى العرض الملخص للعمليات الكبرى أو لتفصيل ما يتعلق بالأنماط العامة. لذلك فهو أسلوب يصعب أن يكون مناسباً للظواهر التاريخية المحددة التى شارك فيها أشخاص حقيقيون. لقد استبدل المنهج الفردى بمنهج التعميم الذى يمثل قائمة تاريخية حية عن طريق مخطط عام. ويتجاوز هذا التفسير عما يسمى العظمه "اللانهائية" التى يطلق عليها اليوم "العامل البشرى". وربما نسينا فكرة ماركس عن أن "التاريخ الاجتماعى للانسان" لا يخرج عن كونه تاريخاً لتطور كل فرد سواء أكان واعياً بهذا التطور أو غير واع به [٤]. فجميع دوافع الحركات التاريخية من ارتفاع فى الاسعار وانخفاض فى المرتبات والأجور، أو زيادة فى معايير الاستغلال، أو اكتشاف أسواق أو اساليب تجاريه جديدة، أو غزو العدو، أو كوارث طبيعية أو مجاعات أو أوبئه، يأخذها الانسان جميعاً أولاً وقبل كل شئ فى الحسبان، فيبدأ بالتقويم على أساسها، فتثير مشاعره، ثم حينما تصبح جزءا من تكوينه النفسى تصبح ذات تأثير على ردود فعله وسلوكه. أو بمعنى آخر لا يتبع كل هذه الدوافع الخارجية أنشطة بشرية إلا إذا أصبحت من عوامل الوعى الاجتماعى والفردى.

ويعتبر هذا التحول غاية فى التعقيد. فالحوافز التى تتأتى من البيئه تعالج بواسطة الوعى طبقاًلقوانينه الخاصة، وبناءعلى رؤية هذا الوعى للعالم المحيط. وعندما نتناول هذه الدوافع نجدها غالباً غير معروفه. فإذا اردنا تفهم السلوك الانسانى فعلينا أن نعرف الاحوال المادية الخارجية وكذلك الفرق بين "امكانات" دوافع السلوك الاجتماعى للانسان (أى المثيرات التى تتأتى من البيئه)، وبين مصادر الاحداث التى تؤدى إلى "تحقيق الذات" (أو الدوافع التى تتحكم فى أنشطة الانسان). وهذه الأخيره هى التى تصبح فى حقيقة الأمر الوعى الانسانى لأنها قد صفيت وأصبحت خاضعة للتحولات النفسية، وهى التى تحفز الافراد والجماعات على أن التصرف بطريقة أو بأخرى. ولكن شمولية الأمزجة البشرية، والمعتقدات، والقناعات والقيم والاحكام الاخلاقية، يجب أن تصبح فى هذه الحالة متكاملة ضمن التفسيرات التاريخية. فلا يعد الانسان وحده هو مصدر آلية التاريخ. بل إنه مجرد عنصر نشط فى العملية التاريخية. وقد يثبت أن أهدافه خاطئة، فالنتائج التى

---

(٣) K. Marx and F. Engels, Oeurvres, Vol 13, pp. 6-7 * فكرة العلاقات بين اشكال الوعى الاجتماعى والبناء الاجتماعى يجب أن تفسر بطريقة مفتوحة وأكثر جدليه". انظر فى ذلك

V.J. Kelle M. Ja. Kovalzon, Théorie et histoire, Moscow, 1981, p232.

(٤) ماركس وانجلز، المرجع السابق، الجزء ٢٧ ص ٤٠٢ و ٤٠٣.

يحصل عليها الانسان فى أعماله لتحقيق أغراضه تكون فى كثير من الاحيان بعيده عن النتائج المنتظرة، إن لم تكن ببساطه عكس تلك النتائج، ولا تتوقف "سخريات التاريخ" عن أن تظهر فى انشطة الانسان. ولكن علينا أن نفهمها بدقة على أنها من قبيل الاعمال الانسانية التى تؤدى فيها الافكار والمشاعر دوراً هاماً، وتصبح الدوافع لكل الأحداث التاريخية. وهذا ينقلنا إلى مسألة العلاقة القائمة فى صميم التاريخ والقوانين التاريخية على مختلف مستوياتها: القانون والحرية، والضرورة وامكانية الاختيار، والتغيرات فى اتجاهات التطور التاريخى. وليس هنا مجال دراسة هذه المحاور الموضوعية المركبة، ولكن يجب أن نشير بوضوح إلى أن لها وجودا فعليا، وأنه يسبق تناولها بالتفصيل [٥]، وذلك لأن غموض العملية التاريخية المرتبط بالمقدسات البدائية للقوانين التاريخية تبسط الواقع التاريخى إلى أقصى حد وتزوّره مما يؤدى إلى تدمير الوعى التاريخى.

وفى اطار هذه الطريقة التى عرضنا اطارها العام فإن دراسة سيكولوچية الانسان تعتبر عملاً اساسياً وضرورياً لتفسير التاريخ بصفة عامة. وبذلك فإن اضافة البحث التاريخى، وضرورة تحريك الصورة الأساسية لموضوعاته الاساسية والخطيره وخلع الحياة عليها، والسيكولوچية النفسية التاريخية، تصبح جميعها عناصر ضرورية للبحث والتزويد بالمعلومات التى بدونها لن نفهم شيئاً عن التاريخ، إذا أردنا أن نكون على مستوى الدقة والعمق فى العمل. ومن بين المهام الرئيسية والملحة فى البحوث التاريخية الحالية ان ننظر فى كيفية قيام التفاعل بين ما هو مادى وما هو مثالى، وكيف تجد "العوامل الموضوعية"، التى تعد بمثابة الحياة العقلية لتفكير الافراد الاحياء وحواسهم، تعبيراً موضوعياً فى أفعالهم التاريخية.

وكان من المحتم والطبيعى أن ينتهى تطور المعارف التاريخيه خلال القرنين الماضيين إلى تباين كبير فى الفروع المتعدده للتاريخ. إذ أصبح كل من التاريخ الاقتصادى، والتاريخ الاجتماعى، وتاريخ العلم والتكنولوچيا، وتاريخ الفكر الاجتماعى، وتاريخ الاديان، وتاريخ الدبلوماسيه والعلاقات الدولية، فرعاً قائماً بذاته. واستكملت هذه الفروع الآن باضافة التاريخ الكمى الذى يسمى بالإنحراف الزمنى، وتاريخ السكان، وتاريخ الطفولة والأمومه، وتاريخ الجيش، وتاريخ المهرجانات، إلى غير ذلك. فقد أصبح التخصص ضرورة حتمية، ولكن "المتخصص أشبه ما يكون بالكيان الذائب"، والميل إلى التكامل هو الضرورة والجزء المتمشى مع هذه الاختلافات. وفى النهاية يقوم المؤرخون بدراسة اقتصاديات وآداب وفنون نفس الناس واختلافات حياتهم وتعددية الوانها وبأدق ظواهرها. ويجب ألا يؤدى البحث الدقيق فى موضوع بعينه إلى أن يخفى عن أعين المؤرخ الكل التاريخى الحقيقى الذى ينأى بنفسه عنه فى اتجاهه فقط نحو تحليل جزئية منه أو عنصر من عناصره. فما هى

---

(٥) انظر- Volorouiev, Le choix de voies du develpement social, théorie, histoire, moderni-té, Moscow, 1987.

أسس التكامل؟ وأين نبحث عن حجر الزواية فى الكل التاريخى؟ هنا تكمن الأهمية الرئيسية لمشكلة الوعى الانسانى على جميع المستويات، والنظريات والأفكار المتعلقة بالانفعالات الانسانية اليومية وعمليات اللاوعى النفسية. ولا أرى أن هناك أى مثاليه من الموضوعية فيما قاله مارك بلوخ من أن المؤرخ، الذي يلاحظ تطور اختلاف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والهياكل الاجتماعية والمعتقدات والاحداث السياسية، يستطيع رؤية الطريقة التى يتحول بها الوعى الانسانى بناء على كل تلك الظواهر لكى يتكون منه تركيب ضخم" (٦). فالظواهر التاريخية هى إلى حدما ظواهر نفسية فيها يقوم الانسان ذو السلوك الذى تحدد اجتماعياً وثقافياً، بصنع التاريخ، بواسطة الاحوال والظروف لوجوده وبنية حياته الفكرية.

وقد تسمح مواجهة المسائل التى تطرحها الانثروبولوچيا التاريخية بصورة شمولية للمؤرخين أن يحققوا هدفين فى وقت واحد. فربما تعلمنا كيف نقدم تفسيرات شاملة مرنة وأقل تبياناً للأحداث التاريخية، تكون أكثر اقناعاً. وقد لا تطبق المبادئ السابقة المتفق عليها. ولكن نبحث عن تفسيرات فى واقع دقيق ومنفرد، وقد نفقد، إلى حدما، عادة نقل الأنماط التى يمكن بها تفسير ظواهر العصر الحاضر بواسطة ظواهر فى العصور الماضية. ونقدم مثالا على ذلك فكرة القصد من الملكية حيث يفهم القصد بأنه شئ لاحياة فيه وهى فكرة غالبا ما تكون غير مناسبة إذا ما قام المؤرخ بدراسة العلاقة بين المالك والشئ المملوك له فى مجتمعات العصور القديمة أو الوسطى حيث كان الشئ المملوك يجسد جزءا من كيان المالك ويستثمر بطريقة سحريه. فكان الشئ المملوك اذن يحمل فى طياته "حظ" و "نجاح" الشخص الحائز له، فالكنوز مدفونة فى الارض أو غارقة فى المستنقعات والأنهار لا لاستخدامها أثناء حياته فى الأرض، ولكن لكى لا يقلل أحد من قيمة نجاح الشخص الذى قد يحافظ على كنزه حتى بعد مماته فى داخل مقبرته. وكان استعراض الانسان ثروته وانفاقها أمام أعين الناس وبمعرفتهم، يعتبر وسيله أكثر فائدة وأكثر اكساباً للمكانة من استخدامها بطريقة اقتصادية، وتوجيهها من أجل المكسب.

ويمكن القول بأن هذا هو كل ماعرف فى الماضى، ولكن مازلنا اليوم نفسر مثلاً آلاف الكنوز التى كانت مخبأة من عصر الفايكنج على أساس مفهوم المقاييس الاقتصادية المعاصرة، دون أن نبحث السبب أو الأسباب التى جعلت الفايكنج يخبئون عملاتهم الفضية تحت الأرض ثم لا يحفرون لأخذها. ألم يكن القصد هو استخدامها فى هذه الحياة الدنيا؟ ان مثل هذا التفسير لا يلقى أى ضوء على عقلية الفايكنج، فالعصور الوسطى كانت فترة سادت فيها المراسم والشعائر. والأعمال المليئة بالمعانى الطيبة والكلمة التى تسحر أو تبارك، والشعائر الصارمة فى كل تصرفات الانسان. فماذا تعنى مثل هذه الرمزيات

(٦) M. Bloch, Apologie pour l'histoire, Paris 1949, Moscow, 1986, p. 89.

بالنسبة للمعاصرين، وما هى "الحقيقة الموضوعية" التى يتشكل على أساسها الواقع الاجتماعى؟ يجب أن نقرأ بحكمة وعناية السجلات التاريخية للثقافات الاجنبية، وجميع العناصر التاريخية من ملكية، وثروة، وقوة، ودولة، يجب أن تطبق بصورة سليمة عن طريق التأمل فى انعكاساتها على معالم وعناصر معينة من عصرها كالمجتمع ومراحل التطور الاجتماعى.

وفضلاً عن ذلك، فإنه باستخدام مصنفات وأساليب الانثروبولوچيا التاريخية، سوف نصل بذكائنا التاريخى إلى احتياجات المجتمع. وليس من شك فى أن التأمل الذى يستند على الدولة والطبقات والتشكيلات أو الهياكل، كذلك التأمل النمطى الذى يستند على القانون العام سوف تكون له فائدته بصورة لم يسبق لها مثيل إذا كان التساؤل يدور حول العملية التاريخية بصورتها الشمولية. فإذا ما أهمل المؤرخون وضع الانسان فى التاريخ، فسوف يضيع منهم القارئ أيضاً. والتاريخ فى وقتنا الحاضر كنظام لن يوفى غرضه مالم يرجع إلى ثقافات الماضى من حيث تأثير موضوعات المشاكل الحيوية والعميقة لعصرها.

ولقد ظل البحث التاريخى لمدة طويلة مصراً على التركيز على مشكلة القوانين التاريخية والمكونات الاجتماعية وتفوقهما، وكان الاقتصاد السياسى وعلم الاجتماع طاغيين عليه، إذ كان هذان العنصران انعكاساً لطريقة معينة فى التفكير، هى نتاج السكون الاجتماعى والميل إلى الغض من قيمة الفرد واستبعادة، واتجاه الفرد إلى الاستفاده من تنفيذ قانون عام لا ينتهك. واستجابة لمسيرة الجماهير الحقيقة القوية دون "تمييز الرجل العادى. لم يعد التاريخ من علوم الانسان الذى فقد التاريخ الاهتمام به. وبفقدان شحنته المعنوية لم يعد أيضاً علماً من أجل الانسان.

والتاريخ عملية تختلط فيها الحرية مع الحاجة اختلاطاً جدلياً، غالباً ما تعتقد أنه ضرورة شبه نوعية. وفى اطار هذه الوحدة المزدوجة لعاملى الحاجة والحرية التى يتحتم أن تفهم فى ضوء التعارض بينهما، يعطى المؤرخون أولوية لعامل الحاجة كحتمية قدرية. ولا نرى أى إمكانية أخرى خلاف ما تحقق من أن الغائية تتسلل دون أن نشعر بها فى مظاهر التطور الاجتماعى التى يقدمها المؤرخون الذين هم بمثابة "الرسل الذين يتنبأون بالماضى". بيد أن هناك" مجال الممكن " (٧). الذى يصبح جزءاً منه حقيقة، فمن وجهة النظر الفلسفية والمعنوية تبدو لنا بوضوح أهمية طرح المسألة بهذه الطريقة.

ولو أننا أنهينا ذلك الغموض الذى يكتنف القوانين التاريخية، ولو لم نجد قوة رافعة تسمو فوق التاريخ والانسان، فسوف نتجه إلى ادراك أن القوانين تتكون وتتطور خلال عملية النشاط البشرى، وأن هذه القوانين هى حصيلة تلك الانشطة التى لا تعتبر فى حد ذاتها خاضعة للحتمية. ولكن كونها تتحدد نتيجة لوضع معين، ويتوارثها المجتمع بكل معالم وجوده لا يعني أنها تتكرر ببساطة وتتولد عنها تلقائياً الاوضاع الاقتصادية أو

---

(٧) P. V. Volorouier، السابق الاشارة إليه، ص ٢٣.

البنية الاجتماعية أو الثقافة. ولا تعنى الحتمية التاريخية استبعاد الحرية بل إنه تتضمنها بقدر متفاوت من الأهمية. ومهما كانت درجة الجمود فى الأوضاع، فإن باستطاعة الفرد أن يقوم بالابتكار، ويطبق أسلوباً جديداً ويعارض ما قد يتم أمامه، ويطلق العنان لحريته الشخصية، وكيفما كانت حدود الحرية التى يمارسها فإن هناك اعتبارات تتعلق بالظروف التاريخية ونوعية العقلية السائدة. فإن يتعلم الانسان كيف يزرع محصولاً، أو يستأنس حيواناً، أو يخترع أداة او آلة، أو ينحت تمثالاً، أو يصيغ تعويذة سحرية أو دعاء أو أغنية، أو يدعو إلى ثورة، أو يضع لائحة لنقابة مهنية، أو يقول كلمة، أو يصل إلى اكتشاف علمى، كل ذلك يعتبر من مظاهر الارادة الحرة للانسان الذى يعمل، وللفرد والجماعة، ويذكر المؤرخون وعلماء الآثار وعلماء الاجناس التجديد على أنه حقيقة واقعة ولكن علينا أن ندرك أن وراء الخطوة الأولى لأى تجديد عمل يقوم به رائد يحطم حدود التقاليد. فبداية كل تجديد تكون مثالية أويوثوبية ويعد شيئاً لم يسبق له مثيل. ولكن بمجرد أن يقره المجتمع ويقبله ويستخدمه يفقد هذا التجديد غرابته. ولدى المؤرخين حساسية شديده ازاء التجديد الذى يعلنه فيلسوف أو شاعر. ولكنهم لا ينظرون إلى حقيقة أن الحياة اليومية والممارسة العملية والاقتصاد تأتى هى الاخرى بالتجديدات.

وتتواجد أصول تطور الانتاج فى قاعدة تطور المجتمع. ولكن لماذا تتطور هذه القوى، إن لم يكن بسبب النشاط البشرى، فبسبب اعادة اكتشاف حرية الانسان؟ أليس هذا هو الاختلاف الرئيسى بين التطور الاجتماعى والتطور فى الطبيعة. فهذا التطور فى الطبيعة تطور أعمى فى حين يجمع التطور الاجتماعى بين أفعال الانسان، والتغير الارادى المتعمد وحرية الافراد ومظاهر الارادة واحترام الحاجات؟ الن نعترف بأن القوانين قد بدأ تكوينها هى الاخرى من مبادرات انسانية واقعية وموافق عليها اجتماعياً دون استبعاد المكونات الاخرى؟ ان مهمة عالم الاجتماع هى أن يتولى القوانين التى تم وضعها بالفعل، بينما يجب أن يكون المؤرخ فيه قادراً على أن يرى الظاهرة فى لحظة ظهورها على أنها حركة جديدة فى الوقت الذى لا يكون فيه الاختيار قد تم، ولم تستبعد فيه المبادرة الحقيقية ولم يكد الاتجاه الظاهر يثبت بحيث يصبح قانوناً لارجوع فيه. ويبدو لى أن الاتجاه إلى النظر إلى الانسان على أنه العامل الرئيسى فى حركة التاريخ وهو الاتجاه الذى تتزايد اهميته فى منظور علم التاريخ، يعتبر رد فعل لظواهر معينة فى التاريخ الحديث وللتفسيرات الاجتماعية والآلية الساذجة للماركسية التى حرفت فى جوهرها.

وأود هنا أن أكرر القول بأن مشكلات الصلة بين الحرية والقانون الاجتماعى للمبادرة والحاجة يجب أن تكون موضوعاً يلقى دراسة خاصة ودقيقة على المستوى النظرى وكذلك على مستوى البحث الدقيق. ولقد عاودت ذكر هذه المشكلة فقط لكى ألقى الضوء على أن دراسة العوامل النفسية والانثروبولوجية للحياة التاريخية لها ارتباط وثيق باكتشاف الجوهر الخاص المميز لتلك الحياة التاريخية.

إن القصد من الافكار التى أسلفنا عرضها هنا هو أن نبين أن المدخل الانثروبولوجى

للتاريخ يمثل مسألة ذات أهمية كبيرة، ولكى نتبع هذا المدخل يعنى الدخول فى منظورات جديدة للمعارف الخاصة بالماضى. ولكى نقدم التحليل الاجتماعى النفسى معناه اعادة صياغة كل مجالات البحث التاريخى. فلابد لنا أن ندخل معايير جديدة فى البحث، ولابد أيضاً من اعادة التفكير فى المعارف المكتسبة. وليست المسألة مجرد إضافة ملاحق على البنية القائمة لعلم التاريخ، ولكن إقامة كل البنيان من أساسه. ولقد بدت المحاور التى ظهرت أخيراً قليلة الاهمية فى البحث التاريخى الذى اكتسب اليوم وسائل رئيسية جديدة يستخدمها لفهم التاريخ. كما أصبحت الأمور التى كانت مبعدة فى الماضى من الامور المحورية اليوم. فبدراسة العقليات والحياة الروحية - التى تنعكس صورتها فى الابداعات المنطقية والتى تعتبر ابداعات عقلية، أو فى الصور الغائمة وانعكاسات اللاوعى - التى فرضت كثير من المشكلات نفسها على ميدان بحث المؤرخين.

هذا، وتعتبر نظرة أى مجتمع بشرى معين للعالم، على ما فيها من اختلافات طبيعية تترتب على الاختلافات بين الفئات والطبقات الاجتماعية، مكوناً رئيسياً فى أى نظام اجتماعى فيتحول أى دافع للشخص فى سلوكه مع أقرانه فى أنشطتهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وانشطتهم الإبداعية مما يتأتى عن طريق الوعى، يتحول ويكتسب صبغة معينة. وهنا أود أن أؤكد مرة اخرى على أن المذاهب والنظريات التى لم يتم صياغتها صياغة واضحة لم تلق جميعها اهتماماً عن طريق الفكر، إذ أن هناك طبقة تحتية راسخة وثابته تتكون من العادات والافكار والعواطف التى لم يتم تشكيلها أو تكتمل صياغتها بعد تختفى وراء الادراكات العقلانية والامور التى اكتملت صياغتها. ولقد اعتاد المؤرخون أن يقوموا بدراسة الفكر النسقى لقادة الفكر بينما ظل وعى سائر الطبقات التى يتكون منها غالبية الشعب خارجاً عن نطاق اهتماماتهم. ولكن الوعى الاجتماعى لرجل الشارع أخذ اليوم يدخل فى اطار منظوراتهم.

اما بالنسبة للمصادر، فإن المنهج التاريخى الانثروبولوچى يقوم حالياً باعادة تقويم عميق لمعنى الفئات المتعددة لهذه المصادر، ويبدى اهتماماً جديداً بالآثار التى كانت مهملة حتى وقت قريب. فمثلاً فى دراسة السيكولوچية الدينية للأوروبيين فى العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة، يجب أن يوجه اهتمام خاص لكل من البحوث اللاهوتية والوثائق الرسمية للكنيسة، وللرسائل التى كان يوجهها قسس الابروشيات لاتباعهم، بناء على مبدأ النقدية المرتدة التى تعكس آراء واتجاهات هؤلاء الرعايا. كما أن نوع الكتابات الهابطة التى لم يكن مؤرخو الأدب يعيرونها اهتماماً أصبحت بدورها موضع اهتمام كبير لدى مورخى الفكر، لان هذا النوع من الكتابة بالذات هى التى تكشف ولو بطريق غير مباشر عن عناصر معينة فى الدين الشعبى ونظرة الفئات الغير المتعلمة من الشعب للعالم. ففى دراسة الوثائق الكنسيه حول الافكار المتعلقة بالشياطين، يتحول اهتمام الدراسة من

الافكار الشيطانية والاعتقاد فى تأثير السحرة الذى كانت أوروبا تعرفه خلال القرنين الخامس والسادس عشر، إلى ملفات القضاء، وملفات القضايا الدقيقة، التى تعكس مصائر ومآسى بشرية حقيقية، وبهذا التحول عرفنا العوامل المهمة فى المشكلة واكتشفنا عناصر محددة من الثقافة الشعبية فى فترة التحول إلى الحداثة.

ولم يكن تعديل مناهج البحث بأقل أهميـة من ذلك. فلم يعد المؤرخون يثقون فى الشهادات المباشرة لجماهير العصر الذى يدرسونه، والتى كان يغلب عليها الجانب الشخصى والافتراضى، بل يفضلون الشهادات غير المباشرة، والتقديرات الداخلية، والآراء والروايات اللاإرادية، ويفضلون أن يكون ذلك من خلال مستوى المضمون وليس مستوى التعبير. ويهتم مؤرخ الفكر خاصة بالأحوال التى تتخلى فيها الثقافة التى يتناولها بالدراسة عن أسرارها التى لم تكن على وعى بها. ولنقتبس هنا كلمات باختين "عن طريق الثقافة الاجنبية نطرح أسئلة جديدة ربما لم تطرحها لنفسها ... وتجيبنا الثقافة الاجنبية بالكشف عن عواملها الجديدة وأعماق معانيها ومقاصدها" [٨].

أصبح هذا المنهج الذى يتوغل فى "اللاوعى" الخاص بثقافة معينة من المناهج المثمرة. إذ أمكننا التعرف على صور الطفولة والموت، والفضاء كما كان يدركها انسان العصور الوسطى، وأمكننا أيضاً التعرف على التناقضات فى عقلية العصور الوسطى التى توضح لنا مفاهيم تلك العصور عن ائزمن والخلود وعدم احساس اللاوعى الجماعى، والروابط بين الدين والمعتقدات الوثنيه[٩]. فالاساليب الجديدة التى اتبعت فى دراسة المصادر المعروفة أثبتت أن هذه المصادر لا تنتهى ابداً، فكل شئ فى الحقيقة يعتمد على فن المؤرخ الذى يتولى الاستقصاء وقدراته ومواهبه.

ويكفى فى مجال الاشكاليات الجديدة إحياء الدين الشعبى وليس الرسمى. فلقد كانت مسيحية "الأغلبية الصامتة" مختلفة تماماً عن مسيحية "اللاهوتيين" والهيئات الاسقفية العليا، حيث كانت المعتقدات الغيبية والممارسات لدى كل منهم مختلفة تماماً، ولم نعد اليوم بحاجة إلى التمسك بالخرافة التى ترى أن السلوك الدينى للصفوه ومفهومهم عن العالم هو الذى يجعلنا نحكم على مسيحية رجال الدين على علاتها. ولكننا بدأنا ننظر إلى العامة والجماهير غير المتعلمة فى ضوء "الدين البديل". فبعيون جديدة ندرس مشكلة العلاقة بين ثقافة الصفوة وثقافة الجماهير الجاهلة. فإذا كان مؤرخو الصفوة يرون اساساً أن الأنماط الثقافية التى تظهر فى أوساط الطبقات الاجتماعية العليا تنتشر إلى الطبقات الاجتماعية الواسعة، فإن مؤرخى الفكر يجدون أنفسهم مضطرين إلى تغيير زاوية تفكيرهم

---

(٨) Bakhtin، المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٩) انظر A. I. gourevitch, Problemes de la culture populaire du Moyen Age, Moscow, 1981.

تغييراً كاملاً، فهم بالتالى يعترفون بتأثير الحاجات الدينية والثقافية للجماهير على الديانة الرسمية للكنيسة.

وكان تاريخ الفكر الاجتماعى يتكون تقليدياً من تحليل آراء المفكرين وأصحاب النظريات للتوصل إلى تحديد الارتباط بين الأفكار التى رسخت فى مختلف العصور وتطور هذه الأفكار. ويتجه التاريخ النفسى اليوم نحو "التاريخ الاجتماعى للافكار"، أى نحو تحول الأفكار التى ظهرت نتيجة التغلغل فى أوساط اجتماعية معينة. فكيف تستقبل مثل هذه الاوساط الأفكار الفلسفية؟ تصبح الفكرة قوة مادية اذا وصلت إلى الجماهير العريضة. ولكن ما هى آلية التغلغل فى عقول الناس، وكيف يتمسكون بها؟ وما الذى يؤثر على الفكرة فى معرض انتشارها بين الجماهير؟ فلا يقتصر امر الافكار على افشائها بل انها معرضة أيضاً للتغيرات التى تطرأ عليها والمضمون الجديد لها. فإذا ما فهمنا مسيحية العصور الوسطى، نجد أنها ليست مجرد مجموعة من المعتقدات والنصوص والشعائر الموروثة عن الازمنة الماضية، بل إنها المضمون الشامل للحياة الروحية عند الناس، وهى مختلفة تماماً عن المذاهب المعمدانية الأصلية أو اللاهوت الرسمى. ويستمر تطور المذهب عن طريق لمسات بسيطة تعتمد على طبيعة العصر والوسط الاجتماعى الذى انتشرت فيه متطلبات ومستويات فهم تلك الاوساط لها. ويجب علينا أن ندرك أن دراسة التاريخ الحقيقى لمسيحية الحياة العاطفية والفكرية لعامة طبقات الشعوب الاوروبية فى العصور الوسطى، تعتبر موضوع دراسة لمؤرخى المستقبل الذين تكون فكرهم بالفعل.

هذا هو مصير كل الأفكار التى تتجاوز حدود الدوائر الضيقة للمفكرين والمعلقين. فما زال تطور "التاريخ الاجتماعى للافكار" محدودا للغاية، ولكنه موضع اهتمام كبير من وجهة نظر تاريخ الرأى العام وايديولوجيات الحياة اليومية، وكذلك من وجهة نظر سلوك الفئات الاجتماعية التى يتعدل بعضها نتيجة لتلك الأفكار. وتسهل الانثروبولوچيا التاريخية التوصل إلى بعض العوامل الفكرية، ويمكن القول بأنها تضع تحت الاختيار البنيان الفكرى، وثمار خيالات المنظرين عن طريق طرح التساؤل عن دوام قيمتها وكفاءتها الاجتماعية. ومن هنا أصبح تاريخ الفكر الاجتماعى جزءا من التاريخ الاجتماعى. وأصبحت النظرية والتطبيق بذلك امرا واحدا.

وأخيرا، لم تكن الحاجة إلى الدراسة الرابطة بين العلوم أو المتعددة المحاور العلمية فى يوم من الأيام أكثر أهمية منها فى عصرنا هذا، وهو ما يمكن به تناول اشكاليات الأنثروبولوچيا التاريخية، ومهما كان شكل العمل فإن الملكية، والحياة الفنية، أو الفاعلية والاسس البيئية والاحيائية للوجود، والبقاء أو التنوير الدينى أو احوال المشاعر النفسيه، أو غيرها من عوامل الوجود الانسانى، لا يمكن أن تتخطاه اتجاهات الانثروبولوچيا التاريخية أو تقصر عن دراسته. ولهذا السبب يتعاون التاريخ مع اللغويات والجغرافيا، وعلم الاحياء وعلم الاجتماع، وتاريخ العلم والتكنولوچيا، وتاريخ القانون، وعلم النفس.

واسهامات علم النفس بالذات لها جاذبيتها الخاصة، ولكن لا يسهل تحقيق ذلك، ويحتاج الأمر إلى مزيد من التفصيل فى الأساسيات النظرية.

ونحن اليوم نواجه موقفا فيه تضارب على أعلى مستوى. فمن جهة يصعب بل يستحيل أن يصبح الانسان مؤرخا قادرا على الوفاء بمتطلبات الانثروبولوجيا التاريخية. ومن جهة اخرى لا يستطيع المؤرخ الحديث إلا أن يكون مؤرخا للثقافة والفكر. فلابد له أن يداوم على تحديث المعلومات لأقصى حد ممكن. أما إذا حدد نفسه فى الاطار التقليدى لمهنة المؤرخ، فان ذلك يؤدى إلى اتهامه بضيق الافق، وعدم ادراك المعارف الجديدة تماماً كعجزه عن وضع أى مشكلة علمية حديثة فى صورتها المناسبة. وفى هذا المجال من مجالات الدراسات الانسانية، نحن ندرك تماماً أن النظام الشكلى للمؤرخ الذى أتاه متواترا من الأزمنة السابقة قد عفا عليه الزمان، فان مثل هذا المنهج لا يعلم المؤرخون كيف يوسعون افقهم ولا يمنحهم الشجاعة على التصدى للبحوث.

ولو سمح لى بالتعبير عن منظور تأملى هنا لقلت ان علم تاريخ المستقبل سوف يصبح أولاً وقبل كل شئ معرفة سيكولوجية وتوجهاً ثقافياً. وتتبنى هذه الفكرة على دراسة أحدث الاتجاهات والتيارات المأمولة فى مجال تدوين التاريخ. وليس من شك فى أن البحث سوف يستمر ويتواصل، وسوف يكون أولا وقبل كل شئ مؤسساً على النظرية. وسوف يصبح التاريخ بحق علما للانسان.

# هرقل والانتقال من الطبيعة إلى الحضارة في كتاب. ج. فيكو "العلم الجديد".*

جوليانا ميتشو Giuliana Miuccio

## الأساطير القديمة هى روايات تاريخية:

فى محاولة لتفسير الاساطير القديمة بطريقة عقلية، يدعى فيكو أن الفرد لابد وان يتظاهر بأنه لا يملك أى نوع من المعرفة المكتسبة. ولما كانت الاساطير myths ليست بخرافات fables ولكنها روايات تفسير بدايات التاريخ المدنى فقد توقع أن تقوم العقول البدائية - والتى تقارن فى هذا الصدد عقول الأطفال بسرد تلك الأساطير. لقد اخفق المفكرون المحدثون بعقولهم المتمدنة - والذين أسهموا فى تلك الروايات. فى أن يبحثوا بين ثنايا تلك الروايات بنية العالم البدائى، والشعرى الذي كانوا يصفونه[1].

يرى ڤيكو أن الأسطورة القديمة هى بمثابة سرد حقيقى وليست شيئا مجازيا بل وتعتبر ايضاً تاريخا بدائيا، وبالتالى لا يعتبر هرقل مجرد فكرة خيالية كانت تعنى بابراز بداية العمل الانسانى وتأسيس أمة، بل يعتبر هو الانسان الأول فى التاريخ الذى قام بحرث التربة لاول مرة، وقام بالاستقرار فى مكان واحد لاول مرة، وبدأ بتكوين الاسرة الأولى كشكل اول من اشكال المجتمع المنظم.

الانسان البدائى يظهر هرقل كشخصية شعرية، تلك الشخصية التى كانت ملزمة لتمثيل بطريقة حية رائعة مظاهر انتقاله "Corso" من الطبيعة إلى الحضارة مستخدماً فى هذا اللغة التى كانت متاحة له وهى لغة يمكن وصفها بأنها لغة حسية مادية.

علاوة على هذا يوجد العديد من شخصيات هرقل[2] فى الميثولوجيا لأنه قد أتى وقت فى اجزاء متعددة من العالم القديم اجبرت فيه الرهبة من العناصر الطبيعية الانسان إلى ترك الغابه وراءه وأن يلجأ إلى حمايه نفسه ورفيقته الأنثى فى كهف، وأن يعمل أيضاً

---

(*) كل المراجع - إذا لم يكن قد سبق الاشارة إليها - مخصصة لاجزاء كتاب ڤيكو "العلم الجديد" ترجمة منقحة للطبعة الثالثة ١٧٤٤ ترجمة توماس جودارد بيرجن، وماكس هارولد فيتش، ايثاكا، نيويورك، طبعة جامعة كورنل ١٩٦٨.

١ - فى الواقع أنه ليس فى مقدورنا أن نقتحم مجال الخيال العريض لهؤلاء القدماء، الذين لم تكن عقولهم مجردة، مصقلة، أو لم تكن تضفى عليها الصفة الروحية، وذلك يرجع لانغماسهم فى الاحاسيس والعواطف، هذا بالاضافة إلى استغراقهم فى نطاق الجسد.

٢ - ولقد كان ڤارو Varro قادراً على سرد ما يقرب من اربعين شخصية لهرقل فى الروايات القديمة..."(٧٦١).

---

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

على ايجاد وسيلة لتوفير الطعام لا تعتمد بقدر كبير على الصدفة.

## الڤيرو وشخصية هرقل التهكمية

يعد هرقل - والذى يعنى أسمه مجد هيرا Hera - بمثابة شخصية انسانية وليست لاهوتية. ويعتبر وحده من بين الالهه الاغريقية من بدأ كبطل ثم ارتقى عند موته لمكانة إله فى الأولمب. وتمثل طبيعته شبه الإلهية المبهمة (حيث انه ولد من علاقة غير مشروعة بين االاله جوبيتر ومخلوقة من بنى البشر) عنصر مفارقة ironic فى حياته الانسانية، والتى أدت إلى التعظيم التهكمى لعبادته وأدت أيضاً إلى تخليده.

وعن ذلك الغموض كتب ج. أس. كيرك فى مولفه طبيعة الاساطير الاغريقية قائلاً : "ان ايجاد نوع من الاتساق الاساسى فى شخصية هرقل شىء لم يتفق للقدماء الحصول عليه"[٣] ويستطرد كيرك قائلاً : "ان هذا يرجع إلى انهماك الاغريق فى التناقضات بين كل من الطبيعة والحضارة"[٤].

ويقوم ڤيكو بطريقة ما بتفسير تلك التناقضات وذلك عن طريق تمييز سمة طبيعية أو حقيقية من شخصية البطل الحضارى، ويعتبر هذا الموضوع بمثابة انعكاس للحقيقة على ڤيرو Vero وهذا نتيجة لتعديل من الانماط البدائية الشعرية إلى نوع من التفكير المجرد متبعاً فى هذا التحول من عصر الأبطال إلى عصر الانسان.

ولهذا يناقش ڤيكو مسألة وفاة هرقل بشئ من الايجاز وذلك حيث أنه يعتقد ان الانسان الطبيعى Vero الذى قام بحراثة التربة لابد وأن تنتهى حياته بوفاة طبيعية، بينما يعتبر الموت التهكمى للبطل. والذى كان يتحتم ان تتناثر اشلاؤه عن طريق النار وذلك كى تظل اجزاؤه الخالدة حرة طليقة حتى يمكنها الارتقاء إلى السماء - بمثابة تحليل تهكمى لما يسمى سرد حقيقى والتى تعنى عمل العقول المثقفة[٥].

## تاريخ دنيوى وتاريخ مقدس

لقد امتلك ڤيكو تاريخاً يعتبر بمثابة "علماً جديداً" يستهل بنوع من الاهتمام للميثولوجيا وذلك بسبب أن الاساطير كانت القصص الأولى للشعوب المتحضرة[٦]. ويذكر ڤيكو هنا "الامم القبلية gentile nations وذلك حيث أنه يعتقد أن التاريخ الانسانى ينطوى على نوعين من التطورات التى يسير كلاهما جنباً إلى جنب. احدهما يمثل الشعب

---

(٣) ج. أس. كيرك : طبيعة الاساطير الاغريقية، نيويورك، كتب بنجوين ١٩٧٤ ص ٢٠٣.

(٤) المرجع السابق ص ٢٠٧.

(٥) فى الواقع لم يبدأ التهكم حتى عصر التفكير وذلك حيث أنه يعد بمثابة تعديل للزيف عن طريق صياغة فكرة ما تحمل قناع الحقيقة.

(٦) (331 ر 51).

العبرى، الذى يوجد اصله فى الكتاب المقدس، أما الآخر فهو تاريخ الأمم القبلية التى يحكى عنها فى اعمال هومر وقانون الأثنتى عشرة مائدة. إن الشعب العبرى - الذى عاش معزولاً غافلاً عن وجود كائنات انسانية اخرى - كان لديه مساعدات خارقة للعادة من الاله الحقيقى، بينما تلقت الامم البدائية مساعدات عادية من العناية الالهية، وهنا يظهر التمييز بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى.

وكما يتطلب العلم الحقيقى نوعاً من الفهم لمبادئه، فإن التاريخ الدنيوى - وليس التاريخ المقدس - هو الذى يمثل الموضوع الخاص لكتاب "العلم الجديد".

لقد كان الانسان البدائى المتوحش قادراً على فهم الاله جوبيتر وذلك لأنه خلقه مزوداً بنوع من المشاعر القوية جداً ذات الخيال الواسع الرحب. لذلك فإن الانسان يعتبر قادراً على فهم تاريخ الامم القبلية وذلك لأنه هو المبتكر لمثل ذلك التاريخ. ومن الناحية الاخرى فإن الانسان ليس بمقدوره فهم vero Dio حيث أنه لم يصرفه، اذن فإن الاله يبقى بعيداً عن متناول الفهم والادراك الانسانى وذلك يرجع لطبيعة الاله التى تفوق الانسانية ويرجع أيضاً لجوهره الخارق للطبيعة.

## "الانسان البدائى Bestioni والاله جوبيتر"

يرى ڤيكو أن نشأة الميثولوچيا تعود إلى بلاد اليونان حيث تم سرد الخرافات التى كانت تدور فى البداية عن عمالقة متوحشين جاءوا الغابات بعد الفيضان العظيم، ويوضح ڤيكو قائلاً أن هذه المخلوقات البدائية - التى نشأت نتيجة علاقة غير شرعية - كانت تتخلى عنهم أمهاتهم الضارية بمجرد أن يتم فطامهم، كما انهم تركوا ليتمرغوا فى أوساخهم، كما أن أجسادهم تشبعت بالاملاح النيترية مما جعلهم اكثر قوة واكثر نشاطاً. وترجع القوة الضارية لتلك المخلوقات إلى توغلهم المستمر فى الغابة الكثيفة. "ومن هؤلاء البشر القدماء ومن تلك المخلوقات التى توصف بأنها فظيعة غبية، ومتبلدة حسياً، استهل جميع الفلاسفة وعلماء الفيلولوچيا ابحاثهم التى تدور عن حكمة الشعوب القديمة والتى تنبثق من العمالقة...."(٧).

ويفترض ڤيكو أنه عندما جفت الأرض تماماً من رطوبة الفيضان فإن الارض قامت بعد ذلك بقذف اشياء جافة اشتعلت فى الهواء محدثة ما يسمى بالبرق، ان تلك المخلوقات البدائية التى نفست عن عواطفها الضارية عن طريق الصياح والتذمر قد صورت لها نفسها أن السماء تبدو كشئ رحب عريض، وقاموا بمناجاة الاله جوبيتر الذى حاول عن طريق قذف صواعقه وضحيح الرعد أن يخبرهم بشئ ما. ولقد فرض شعور تلك المخلوقات بالرهبة من العناصر الطبيعية - وهذا يمثل احساسهم الدينى - عليهم عادة الاختفاء والاستقرار فى

(٧) (374).

مكان واحد. ونتيجة للخوف من الرعد، تولد مفهوم الاله والاخلاق فى عقل الانسان البدائى الذى اختبأ فى كهف مع امرأة واحدة فقط مكوناً بهذا نواة الأسرة الأولى. ولقد بدأت الفضيلة الاخلاقية كما اطلق عليها مؤخراً بنوع من الجهد. Conato.

"لقد بدأت فضيلة الروح مع ذلك الجهد تفصح عن نفسها بين المخلوقات البدائية كابحة فى هذا جماح إشباع غريزتها الشهوانية على مرأى من السماء، تلك الاسماء التى كان ينتابها منها فزع قاتل. ولهذا فقد حدث أن قام كل واحد منهم يأخذ امرأة واحدة داخل كهفه ويبقيها معه هناك فى نوع من الرفقة الابدية أثناء فترة حياتهم. وهكذا تحقق الحب الانسانى فى الخفاء، بنوع من الحياء وبدأت تلك المخلوقات البدائية تشعر بهذا الاحساس من الخجل، ذلك الاحساس الذى وصفه سقراط بأنه سمة الفضيلة"[٨].

ولقد مثل هذا الامر نشأة الزواج الذى تحقق فى ظل الخوف من القوى اللاهوتية. ولقد ساعدت عفة الوحدة الجسدية على انبثاق احتفال مهيب برعاية الاله جوبيتر التى تظهر من خلال القذائف الرعدية. وهكذا ولد هرقل من الاله جوبيتر ليكون هو مؤسس المجتمعات البدائية، ومجسداً فى شخصيته صورة الانسان الحكيم، العادل، المعتدل الذى يتميز بالقوة والكدح والشهامة وذلك حيث ان شخصيته تنطوى على نوع من التقوى، هذا علاوة على أنه كان يأخذ المشورة من رعاية الأله، وفى الواقع أن امر اكتساب التقوى واخذ المشورة من رعاية الإله قد بات ممكناً فقط عندما كان لفزع الانسان البدائى من العناصر الطبيعية أثره فى جعل الانسان يخشى الإله:- لقد كان الاحساس الدينى فى كل الأمم القبلية بمثابة التأثير الحضارى الأول.

## ايجاد هرقل الطبيعى Vero

لقد كان الانسان الحكيم Sapienti الأول للعالم الإغريقى يتمثل فى الشعراء اللاهوتيين الذين ازدهروا قبل شعراء البطولة، ولما كان الاله جوبيتر هو والد هرقل، فكان هذا بالطبع يشير إلى أن الأمم القبلية لا يمكن تأسيسها بدون الدين، كما أنه لا يمكن لها أن تزدهر دون وجود نوع من البسالة[٩]، لهذا تمثل اسطورة هرقل بالنسبة "لفيكو" طرازاً مفيداً للدور الذى يلعبه البطل فى العملية التى عن طريقها تم جلب كل من العنف والضارى من ولاياتهم الخارجة على القانون، تلك العملية أيضاً التى عن طريقها تم تأسيس الأمم وسط هؤلاء الاشخاص[١٠]. وفيما يلى سرد لبعض الأمثلة عن كيفية تحليل

---

(٨) 504

(٩) 198 و 199

فيكو لعناصر اسطورة هرقل كى يقتبس منها ما يسمى السرد الحقيقى الذى يحجب اللغة التهكمية لتلك الاسطورة.

أ - لقد كانت مهمة هرقل العظمى تتبلور فى قتل الاسد Nemean، إن التلخيص التالي لتلك المهمة من كتاب "الاساطير الاغريقية[١١] لروبرت جرافيش سوف يكون مفيداً بالطبع لتقييم مدى براعة تحليل فيكو،

"لقد ذهب هرقل إلى جبل تريتس Tretus ولمح فى الحال الأسد يعود إلى عرينه ملوثاً بالدماء على اثر ما قام به من ذبح فى ذلك اليوم. وقد أطلق هرقل مجموعة من السهام، ولكنها ارتدت عن جلد الحيوان دون أن تحدث ضرراً به، وقام الاسد بمسح مكان الضربة وقد بدا عليه أنه متثائبا. ثم بعد ذلك استخدم هرقل سيفه المنحنى بالرغم من انه مصنوع من الرصاص، واخيراً دفع هرقل مضربه ووجه ضربة إلى الاسد الذى دخل كهفه ذو المدخلين هازاً رأسه ليس من اثر الألم ولكن نتيجة الصوت المدوى الذى يرن فى اذنيه. حينئذ قام هرقل - والذى بدا عليه الاسى نتيجة تحطيم مضربه - بتطويق احد مداخل الكهف بالشباك ودخل الكهف من المدخل الأخر. واصبح هرقل مدركاً الآن عدم تأثير كل الاسلحة فى هذا الحيوان، لهذا بدأ يتصارع معه. ولقد وجد هرقل ان هذا الأسد قد عض احداً أصابعه. ولكنه يمسك رأسه فى وضع يائس - قام هرقل بالضغط عليه بشدة وخنقه حتى الموت، وحمل هرقل الجثة على كتفيه وأخذها إلى "موكنياى". ولقد اخذت الحيرة هرقل لبرهة من الوقت: كيف يتسنى له أن يسلخ الأسد وظل هكذا حتى واتته الفكرة - عن طريق الوحى الدينى - باستخدام اصابعه الحادة كالموس، وارتدى فى الحال جلد هذا الحيوان الحصين كنوع من الدرع وارتدى ايضاً رأسه كخوذة".

ويرى فيكو أن الأسد فى الرد الحقيقى لابد انه يمثل صورة للتربة وصورة للكفاح. ويتماثل تماماً كل جزء من تلك المهمة الأسطورية مع المراحل العديدة للعمل الشاق فى التربة الصلبة لأول مرة لتجهيزها من أجل الزراعة. ان الأسد فى صورته المشبعة بالدماء يوم الذبح يمثل المحاولات السابقة المحققة التى قام بها البشر الآخرين، ويرمز ارتداد السهام

---

(١١) روبرت جرافيس : الاساطير الاغريقية، نيويورك، كتب بنجوين ١٩٥٥ المجلد الثانى ص ١٠٤ - ١٠٥.

178 (١٠)

وانثناء السيف وتحطيم مضرب هرقل القوى إلى فشل البطل فى التغلغل فى التربة الصخرية، كما أن دخوله لكهف الأسد عن طريق مدخل آخر مختلف يمثل تحركه إلى أرض أكثر نعومة، تلك الأرض التى يكون فيها النضال مثمراً دون أى صراع ودون أى ألم جسدى ويتوج فى نهاية الانتصار بزراعة الأرض.

كما ان الجنة هنا تعنى تحلل الحيوانات السابقة فى الارض ثم تذليلها الآن كى تحمل سنابل القمح، كما أن الصعوبة الموجودة فى جلد الاسد تمثل المجهود الموجه لاكتشاف أفضلية قطع وحصد الحبوب. وتمثل حصانة جلد ذلك الحيوان الاعتماد على الزراعة كوسيلة تضمن امداد الغذاء، تلك الوسيلة التى تبدو أكثر تنظيماً ومواكبة للحضارة أكثر من طريقة الصيد. وكما كانت محاولة إيجاد الغذاء فى سابق العهد امراً متروكاً للصدفة، فإن الابطال الآن قد استقروا فى مكان واحد مع زيادة ونمو الاسر، ولاطعامهم قد ارغموا على ازالة الغابات وخلق حقول جديدة لزراعة الحبوب. وقد تم هذا وفقاً لتعاليم عقيدتهم التى علمتهم إشعال نار فى الغابات المحيطة باراضيهم وذلك كى يتسنى لهم امتلاك مشهد للسماء الواسعة والتى تأتى منها عناية الآلهة.

ب - وقد اختلف كتاب الاساطير التقليديين امثال : هزيود، ويوسينياس ويوربيدس وأبولودورس، وسيرفوس Servius بشأن تحليلاتهم للمهمة الثانية التى انجزها هرقل والتى تتلخص فى قتل افعى ليرنا. فيرى البعض ان هذه الافعى ربما كانت عبارة عن حية مائية سامة ضخمة "والتى ربما تؤدى رائحة الطريق الذى تسلكه إلى تدمير الحياة"، ويعتقد الآخرون أن هذه الافعى تمثل مصدر الانهار تحت الارض التى اعتادت الانفجار ومن ثم تغمر مياهها الارض. ولم يكد هرقل يقطع احد رؤوس تلك الافعى حتى ظهر بدلاً منها رأسين أو ثلاثة اخرى، ولم يكن هرقل يعوق سريان واحد من هذه الانهار الا وتفجرت المياه من مكان آخر، ولقد نجح هرقل بالفعل فى الرواية الأولى فى قتل الافعى، وذلك عن طريق حرق جذر كل رأس من رؤوس تلك الحية بالنار بمجرد اقتلاعه. وفى الرواية الثانية استعمل هرقل أولاً النار لتجفيف كل الأرض ثم قام حينئذ بغلق القنوات[١٢].

ومن ناحية اخرى توصف الافعى، كما فى السرد الحقيقى لڤيكو بأنها سوداء (حريق فوق الأرض)، وخضراء (الاوراق) وذهبية (الحبوب الناضجة)، وهذه هى الالوان الثلاثة لجلد الأفعى الذي ينسلخ تماماً ويستبدل بآخر عندما يتقدم بها العمر. وهكذا تمثل الأفعى الشئ التالى بعد قتل هرقل للاسد الا وهو الأرض القابلة للزراعة أو المزروعة الآن.

ج - وقد تمثلت المهمة الحادية عشرة لهرقل فى احضار التفاحات الذهبية من الشجرة التى يحرسها تنين ذو نفس نارى مشتعل فى حديقة نبات ربة المساء Hesperides لهيرا

---

(١٢) المرجع السابق ص ١٠٨ - ١٠٩.

المقدسة. ان تلك الاسطورة تعتبر بالنسبة لفيكو استعارة عظيمة لمحصول الحبوب ذى السنابل الذهبية والذى يستتبع حراثة الأرض (الاسد) وزراعة الارض (الافعى)، وترمز تلك القصص الثلاث المختلفة المنبثقة من أجزاء مختلفة من بلاد اليونان إلى نفس الجوهر، فالتنين العظيم يمثل الارض ذاتها التى تكسوها قشور واشواك، كما أنه له أجنحة (حيث أن الارض تنتمى إلى الابطال) كما أنه دائماً يقظ (مكتمل النضج تماماً).

د - العقدة الهرقلية : تهدف الثلاث مهام التى سبق تفسيرها فى الواقع إلى ابراز "مجد هيرا" كبطل فاضل رأى انه يتمتع بشهرة واسعة الانتشار من أجل خدماته التى يؤديها للجنس البشرى ، وذلك تقديراً لمجهوده فى تذليل الارض لاحتياجات الانسان. وتوضح العقدة الهرقلية nodo erculeo الشهيرة - وذلك طبقاً لڤيكو - الدور الذى قام به هرقل فى ادراك الشكل الثانى للمجتمع - بعد الزواج - الا وهو الحكومة المدنية. فى الزواج تعمل الصداقة الحقيقية الطبيعية على ربط الزوج والزوجة معاً للمشاركة فى المنافع الثلاث النهائية: الشريفة، المفيدة، والممتعة، وينساق الناس إلى الزواج عن طريق كل من الدين (الواقع الدينى) والغريزة الطبيعية التى تعنى ببقاء الجنس البشرى. ولقد تضمن الشكل الثانى للمجتمع بالاضافة إلى الاسرة، لاجئين التمسوا المأوى والملاذ من مصاعب الغابات والتى لم تعد لها حاجة. ولقد استقبل الأبطال العائلة فى ظل نوع من القانون العادل للحماية، وذلك مقابل المهام التى كان يطلبها الابطال، ومن هنا كان خلق هرقل للشكل الأول للحكومة المدنية، الكومنولث الأرستقراطى.

لذلك فإن العقدة الهرقلية تتمثل فى التعهد الذى بمقتضاه أصبح المستأجرين بمثابة مقيدين مرتبطين بالارض التى قاموا بزراعتها للنبلاء. وتمثل شخصية هرقل الفرنسية "والذى نجح فى أسر أعداد كبيرة من البشر عن طريق النغمات الشعرية الرائعة التى كان ينطق بها، وساقهم إلى المكان الذى يرغب فيه"، مقدما صورة البطل الذى من اجله قام المقيدين nexi بزراعة الارض وكانوا يقاسمونه العمل فقط وليس انتصاراته أو مجده. لهذا لم يستحسن فيكو الاعتقاد السائد بأن الشكل الأول للمجتمع كان ذا طابع ملكى. كما أنه أشار أيضاً إلى أن الحديث الرائع - كما قام بتفسيره المفكرين المحدثين - الذى كان ينطق به هرقل لم يكن مقنعاً فى شئ وذلك حيث أن البشر القدماء كانوا يتفوهون باصوات فظة فقط. بالاضافة إلى ان الحبوب كانت تمثل فى الواقع الشئ الذهبى الأول فى العالم "حيث أنه فى ذلك الوقت لم يكن هناك أى انتباه للذهب المعدنى كما أن البشر القدماء لم يعرفوا طريقة استخراجه بالمواد الخام ولم يذكروا شيئاً عن لمعانه أو صقله"(١٣).

ويمكن وصف هؤلاء البشر الذين لم يصنفوا تحت طبقة النبلاء أو المقيدين بأنهم "اناس

---

(١٣) 544 .

تعساء أو بأنهم اشخاص مشردين ليس لديهم الوازع الدينى، ويمكن اعتبارهم أناس من حيث المظهر، ولكنهم مجرد حيوانات فى عاداتهم" ولهذا فقد نظر إليهم على أنهم إعداء أو اشخاص غرباء لابد من طردهم أو على الأقل تجنبهم. ولقد حلل فيكو كلا من العمليات المتنوعة لقتل الحيوانات الهائلة والتى تعهد بها هرقل ومهمته الخامسة - والتى تتبلور فى تطهير حظيرة اجوياس Augeias (ملك إليس) - على اساس أنها مجرد تفسيرات لذلك العرف البدائى والذي وضع البطل مؤخراً نهاية له وذلك بانجازه لمهمته العاشرة والتى تتمثل فى قتل ماشية جريون Geryon. ولقد قام هرقل - وذلك احياء لذكرى مآثره النبيلة - بتشييد مدينة والتى ينظر اليها ڤيكو على أنها التكية الأولى للغرباء.

هـ - شهرة هرقل: ويخوض فيكو فى تفسير انتشار الاساطير الاغريقية إلى البلاد الاخرى مفترضاً ان الاغريق رجال مغرورين، قد بدأوا بالسفر حول العالم وعملوا على التعريف بانجازات ابطالهم بصورة واسعة الانتشار. ولقد لاحظ الاغريق فى الاقطار الاجنبية وجود نموذج لمؤسس الدولة، وقد قاموا بوضعه فى منزلة تلى بطلهم وذلك كى يتسنى لهم اكتساب كثير من المجد لبلادهم. وهذا بالطبع يعلل الكثرة التى توجد عليها شخصيات هرقل فى الاساطير القديمة. ويرى فيكو أن الرومان قد اقتبسوا اسم هرقل وذلك عندما بدءوا فى التحول من الهمجية إلى التهذيب ingentilirsi، وقد سعدوا كثيراً باللغات والبضائع والطرز الاجنبية. ولهذا السبب استبدل الرومان شخصية Fidius والذى يعتبر مؤسس دولتهم الحقيقى - بشخصية هرقل.

### رديكس هرقل:

تعد نظرية التطور التاريخى الدائرى، واحدة من أهم تبصرات ڤيكو والتى يطلق عليها اسم "الطريق والعودة corsi e ricorsi، وتبدأ مرحلة تطور corso شعب ما بهمجية الشعور ويستتبعها عصر الآلهة ثم بعد ذلك عصر الابطال واخيراً عصر الانسان (أو ما يسمى بمرحلة التطور التام للعقل) ragione spiegata، ولما كان العقل المتطور بصورة تامة عرضة للفساد فأن الطريق اصبح ممهداً لظهور تطور جديد ricorso مصاحباً بمراحل مشابهاً تماماً لل corso فيما عدا الصورة السيئة التى ظهرت عليها التجارب الجديدة والمحن، لأن البشر فى عصر "همجية التفكير" كانوا أقل ادمية مما عليه البشر فى عصر "همجية الشعور". ويرجع ذلك فى الواقع إلى ما كانت تبرزه "همجية الشعور" من نوع من الجور الضارى والذى استطاع الانسان أن يدافع عن نفسه ضده، أو يفر منه، أو يدخل فى حماية شخص ما، أما همجية التفكير فقد انطوت على نوع أساسى من الوحشية وهى تستهدف - وذلك تحت ستار من الكلمات الرقيقة ومشاعر الود - التآمر ضد حياة وقدر

الاصدقاء المحبين[١٤].

وكان هذا امراً حتمياً لتوقع عودة هرقل، فلما كانت طبيعة الشعورفى البداية تأخذ صورة قطة ثم اصبحت محتدمة ثم معتدلة ثم رقيقة وأخيراً أصبحت فاسدة[١٥] - فإن الشعب أصبح يقاسى نوعاً من دائرة ذات بربرية عقلية، والتى أثنائها ارغم الانسان على مجابهة محن طبيعية مادية بدائية والتى لا يهم فيها مدى الثقافة التى يتمتع بها عقله.

ولقد كانت تلك الأفكار براقة وذلك لما كانت تتمتع به من مجاراة للاحداث. فنجد ان عصر التنوير لم يفكر فى تجنيد العقول المثقفة، حيث أن الاستعباد الذى عمل على عودة مثل هذا النوع من همجية الشعور قد تم تفريغه لنا فى قالب مسرحى. وذلك عن طريق روايات تدور عن الحياة فى معسكرات العمل الاجبارى ومعسكرات الاعتقال الموجودة فى هذا القرن.

فنجد أن فيكتور فرانكل - أحد الرواد الفيزيائيين - والذى يمضى ثلاث سنوات فى معسكر اعتقال يكتب عن استيائه من أمور الدولة، التى أرغمته فى كل يوم وفى كل ساعة فى التفكير فى مجرد أشياء تافهه.. ماذا يوجد هناك من طعام لتناوله فى الليل؟ فإذا جاءت قطعة اضافية من السجق، فهل ينبغى لى أن أستبدلها بقطعة من الخبز؛ هل يجب علىّ أن استبدل سيجارتى الأخيرة بقدح من الحساء؟[١٦].

ويذكر Salzhenitsyn فى كتابة يوم فى حياة إيفان دنيسوفيتش" عن تشيكوف وهو سجين سياسى يمضى عشر سنوات فى معسكر روس للعمل الاجبارى - أنه كان يذهب للنوم فى الليل وقد انتابه شعور بالسعادة، فقد كان محظوظاً اليوم. فلم يوضع فى السجن. وقد استطاع بحيلته أن ينال قدحا إضافيا من الغذاء وقت الظهيرة. وقد استطاع أن يشترى بعض التبغ وأن يتغلب على هذا الاعياء[١٧].

إن الاشخاص الذين ذكروا فى تلك الروايات هم مفكرون ثم اعتقالهم فى ricorso storico، والمشقة الجسدية هنا التى عليهم أن يتحملوها - شأنها فى هذا شأن مهام هرقل - ليست موجهة لادراك احتمالية الحياة كمخلوقات ذات عقول متطورة بصورة تامة،

---

(١٤) 1106

(١٥) 242

(١٦) فيكتور فرانكل؛ بحث الإنسان عن المعنى، نيويورك ١٩٧٧ ص ١١٦.

(١٧) Alexander Solzhenitsyn: يوم فى حياة إيفان ونيسوفيتش، نيوريورك دار نشر بتنام، صفحات ٢٠٢ - ٢٠٣.

ولكنها تستهدف انجاز الشيء المضاد، هذا بالاضافة إلى ضمان تحديد قيمهم إلى ما خلقوه من قوة جسدية أياً كانت تلك القوة، ومن أجل الشعور بالسعادة فقد لجأ هؤلاء البشر إلى اشباع قدر ضئيل من احتياجاتهم. ان معسكرات العمل الاجبارى ومعسكرات الاعتقال المتضمنة فى سياق افكار ڤيكو يمكن أن تأخذ على أنها رموز محسوسة سيئة تمثل مواهب شريرة فى المجتمعات المتمدنة والتى ترتد إلى مرحلة بربرية التفكير وذلك نتيجة افتقارهم للشعور الدينى أو (التقوى)، والذى يرى ڤيكو انه يمثل القاعدة الاساسية لكل اشكال الحكومة وذلك حيث ان الفرد الذى ليس لديه أى احساس بالتقوى لا يمكن له أن يكون شخصاً حكيماً، ومن المعتقد أن هذه الكلمات تمثل خاتمة هذا العمل لڤيكو.

"رؤية ڤيكو".

كيف تسنى للانسان البدائى المتوحش أن يصبح كائناً حياً؟ كيف أصبحت مخلوقات استغرقت عقولهم فى الاحاسيس وطغت عليهم العواطف وانغمسوا فى نطاق اجسادهم ان يتطوروا فى صورة بشر؟ كيف تسنى لحيوان غير اجتماعى يعيش فى الغابة أن يصبح حيواناً اجتماعياً ذا شأن وبدونه يتعذر تفسير تأسس المدن والأمم؟ ولما كانت العودة إلى الحالة البدائية امراً محتملاً، فما هو الشيء الذى يمنع حدوث ذلك للانسان، مثلما ينطوى مفهوم العودة ricorso؟ وكيف تجنب الانسان البدائى الانتحار؟ وكيف كان ممكناً له الدخول فى هذا التطور corso والذى انتهى بوجود عدد من المؤسسات الانسانية. إن الاجابة على هذه التساؤلات التى يطرحها ڤيكو فى كتاب "العلم الجديد" تتلخص فى : أن الانسان البدائى فى الواقع هو نفسه الذى خلق الكائن الحى، وهكذا أصبح، واذا عاد الكائن الحى إلى البدائية مرة أخرى، فإن الانسان البدائى نفسه هو الذى سوف يجعله انساناً مرة أخرى، وذلك يرجع إلى أن تأثير مساعدة العناية الالهية امراً غير مطلق كما أنه لم يكن موجوداً على الاطلاق، بل كان غائباً حتى فى الدوافع المحدودة الغير حكيمة والخادعة - تلك الدوافع التى يتم عن طريقها اثارة افعال الانسان.

"على الرغم من أن البشر هم انفسهم الذين صنعوا هذا العالم من الامم - وقد أصبح هذا هو المبدأ الأول غير القابل للجدل لهذا العلم، ومنذ أن فقدنا الأمل فى اكتشاف علم (لهذه المسائل) بين الفلاسفة وعلماء الفيلولوچيا - إلا أن هذا قد انبثق بلاشك من عقل غير متفق، حيث أنه فى أوقات يكون متناقضاً بصورة تامة أو يكون سامياً على الاهداف الخاصة التى وضعها هؤلاء البشر. كما أن الاهداف المحدودة تساعد على خلق وسائل لخدمة

اهداف أكبر. وقد استخدم هذا العقل لحفظ الجنس البشرى على الأرض. وهكذا انغمس البشر فى غريزتهم الشهوانية وهجروا أطفالهم، ولكنهم مع هذا خلقوا الزواج ولهذا نشأت الأسرة وقام الآباء بممارسة سلطتهم الأبوية على أفراد الاسرة دون أى اعتدال وقاموا باخضاعهم للقوى المدنية، ومن هنا كانت نشأة المدن، وانتهى الأمر بتفكك الأمم ولكن الاشخاص الباقين من تلك الأمم التمسوا الامان فى العزلة، ومن هنا ولد الانسان مرة أخرى من جديد شأنهم شأن طائر العنقاء. ولقد كان العقل هو الذى فعل كل ذلك حيث أن الناس قد فعلوا كل هذا عن طريق العقل، كما أنه لم يكن قدراً حيث انهم فعلوا هذا بالاختيار، ولم يكن هذا أيضاً بمحض الصدفة حيث قد ساعد باستمرار قيامهم بهذه الأمور حتى نهاية الوقت على تكرار ميلاد نفس الأشياء[١٨].

ويعتبر المعنى الذى يقصده ڤيكو هنا واضحاً بالطبع، الجهل والعقل الخادع هو الذى جعل الانسان البدائى يتخيل الاله جوبيتر، ويشعر بالرهبة عندما يسمع الرعد ويرى البرق، ولكن ماظنه الانسان البدائى عن الاله لم يكن خطأ، كما أن الاحساس الدينى الذى اكتسبه من هذا الخوف قد ساعد على خدمة غرض العناية الالهية. ويأتى بعد ذلك ادراك السمة المميزة للعصر البطولى والذى بررت فيه العناية الالهية استخدام القوة وشاورت السلطة، وبدأت تلك السلطة أولاً بالسلطة الأبوية ثم استتبعها بعد ذلك الأشياء التى كانت تمثل مستلزمات الاشكال الجديدة للسلطة فى خضم الصراع الطبقى اللازم لحفظ الاستقرار، وذلك حيث أن السمة المميزة للأقوياء ألا يدعوا الكسل يفقدهم ما اكتسبوه بالبسالة. كما أن تنازلهم لابد وأن يكون من أجل الضرورة ومن أجل المنفعة قليل بقدر المستطاع ويكون تدريجياً[١٩]. وهذا أيضاً قد خدم غرض العناية الالهية. ونتيجة لهذا - كما يرى ڤيكو - أن كلا من إبيقورس وهوبز وميكاڤيلى قد اخطأوا فى تصورهم أن الصدفة تعلل نشأة المؤسسات الانسانية شأنهم فى هذا شأن زينون واسبينوزا اللذين كانا يوجهان القدر أو الحتمية.

إن الاجابة اذن على التساؤلات التى تم طرحها فى بداية هذا الجزء تتمثل فى العاطفة. ويرى ڤيكو أن العقل فى الديانة المسيحية الحقيقة - والذى تأثر بالنعمة الالهية فنشد نوعاً من الخير الابوى المطلق - يعمل على امداد العواطف بالدوافع المحفزة للفعل الفاضل.

---

(١٨) 1108

(١٩) 261

أما من الناحية الأخرى، ففى الانسان القبلى (لذلك توجد العقائد الزائفة) قد افترض أن الخير هو مجرد شيء محدد، زائل وجسدى، والعواطف "لابد لها أن تقود العقل صوب القيام بافعال الفضيلة"، تلك الفضيلة التى هى بالطبع أعمال قدرت العناية الالهية أن يتم اعلاءها وتحقيقها وذلك لما تتمتع به تلك الاعمال من ضرورة ومنفعة. فعلى سبيل المثال:

> ينظر التشريع للانسان كما هو فى حالته الموجود عليها وذلك كى يتسنى أن يخلق منه نوعاً من الممارسات الجيدة فى المجتمعات الانسانية: شأنه فى هذا شأن العنف والجشع والطموح - التى تمثل جميعها الثلاث رذائل السائدة لكل الجنس البشرى - والتى خلق فيها التشريع : الجيش، التجارة والقضاء، ومن هنا نشأت القوة والثروة وحكمة الدول، كما أنه خلق أيضاً من تلك الرذائل الثلاث - والتى تدمر بالتأكيد الاجناس البشرية على الارض - سعادة متحضرة. وتبرهن تلك الحقيقة بالطبع على وجود العناية الالهية اللاهوتية، كما أنها تبرهن بالمثل على أنها عقل تشريعى لاهوتى، والذى خلق من رغبة الناس فقط بمصلحتهم البشرية الشخصية، فى سعيهم إلى حياة، أشبه بحياة الحيوانات الضارية القفر، خلق النظم المتحضرة والتى ربما يعيش من خلالها فى مجتمع انسانى"(٢٠).

## الخاصية الشعرية لكتاب "العالم الجديد"

ويكرر ڤيكو أن العلماء قد اخفقوا فى تقييم الاساطير البطولية كمصادر للمعلومات التاريخية وذلك لانهم كانوا يميلون إلى نسبة خاصيتهم الشعرية للفن (مثل قوتهم الخاصة بهم) وذلك عندما ارتابوا فى تأثير رصانة اللغة. "لابد أن تأخذ المذاهب خيوطها الأولى من بداية الموضوعات التى يبحث فيها العلماء". ولما تعهد العلم الجديد بأن يبدأ بداية موضوعية وكانت مهمته تتمثل فى تعليل نشأة المؤسسات الانسانية، فأصبح هذا يحتم ضرورة تقدم مهمة العلم الجديد ليشمل خلق مؤسسات إنسانية أو يكون حافزاً عند خلق تلك المؤسسات. ومن هنافحتى يمكننا فهم عالم البشر القدماء، فلابد أن تستخدم الأساطير فى التأثير على كينونة ذلك العالم ذاته. ان كل ما كتب عن كتاب العلم الجديد يبدو - وذلك بالمقارنة لما قاله العلماء عن أهمية ذلك الكتاب - أفضل سر محفوظ يعلل كل من

---

(٢٠) 133 - 132

تجاهل هذا الكتاب حتى العصور الحديثة ونجاحه النهائى. ويعتبر هذا الكتاب من الناحية الأدبية قصيدة نجح ڤيكو بطريقة ما فى تجنب افسادها بما لديه من كم هائل من المعرفة حتى عندما كان ملزماً فى كل خطوة بالاعتماد على تلك المعرفة.

> "لاكتشاف الطريقة التى بها انبثق الفكر الانسانى الأول فى العالم القبلى، قد صادفتنا مصاعب مثيرة للغضب والتى كلفتنا بحثا دام عشرين عاماً. كان يتحتم علينا أن نهبط من طبيعتنا الانسانية المهذبة إلى تلك الطبيعة الفظة الضارية والتى لا يمكننا تصورها والتى استطعنا فهمها فقط بمشقة بالغة[٢١].

ومن الواضح أن فيكو قد نجح فى التجرد من عقله المهذب refined وذلك كى يعى تلك الارض المعزولة للغابة البدائية، وكى يفهم أيضاً العمالقة الموجودين فيها كما لو كان يعيش فيها. ولقد أسرت بصيرة فيكو الشعرية الاحساس الذى كان يتحتم على هؤلاء القدماء ممارسته فى ايقاظ الشعور الانسانى كما لو أنه يعيد تجميعه.

ويعتبر تصوير هرقل للمشهد البدائى لقذائف الرعد التى تشق عنان السماء فى بداية التاريخ الانسانى شيئاً رائعاً وذلك لما تثيره الصور الخيالية من جمال:

> "لقد تعلم العمالقة الذين أسروا أسفل الجبال نتيجة الخوف الدينى من القذائف الرعدية كبح عاداتهم الحيوانية فى التجول الضارى خلال غابة الأرض العظيمة [٢٢].

وقد ساعد اختيار ڤيكو لمفردات مثل: مخيف spaventosa، مقيد تحت الجبال incatenati per sotto i monti هذا علاوة على السجع المتمثل فى تهيم متوحشه عبر الغابة العظيمة للارض d'andar errando da fiere ... della terra على نقل شعور بالرهبة لا يمكن نسيانه على الإطلاق. إن هذا شيئاً لا يفعله سوى شاعر.

لقد كتب البروفيسور هـ. ب آدمز مشيراً إلى طول المدة التى أهمل فيها كتاب "العلم

(٢١) 338

(٢٢) لقد تعلم العمالقة الذين أسروا أسفل الجبال نتيجة الخوف الدينى من القذائف الرعدية كبح عاداتهم الحيوانية فى التجول الضارى خلال غابة الارض العظيمة 504.

الجديد" (ومن المفيد أن نتذكر هنا أنه على الرغم من أن هذا الكتاب قد نشر فى نابولى عام ١٧٤٤ إلا أن أول الترجمات الانجليزية لم تظهر حتى بعد الحرب العالمية الثانية) قائلاً :

"إن ڤيكو هو كاتب محنك شأنه فى هذا شأن أى شاعر عظيم، ذلك حيث أن كتاب العلم الجديد هو قصيدة عظيمة، وإن التعويض الوحيد لكل ما حدث يتمثل فى هذا الابتكار. لقد تناول ڤيكو السرور اللاهوتى فى هذا الاطار الاخلاقى وذلك لكى يتسنى له التأمل فى هذه الأفكار اللاهوتية لهذا العالم من الأمم على امتداد رقعة تلك الامم، العصور، والقرون. ولقد وعد ڤيكو بمنح قارئيه نوعاً من الابتهاج، ولكن يتحتم على الاجيال أن تمر من قمة تأمله وذلك قبل دخولهم الارض التى رآها[٢٣].

---

(٢٣) هـ . ب آدمز : حياة وكتابات ڤيكو، نيويورك ١٩٧٠ ص ٢١٩.

# أسماء الرجال والنساء
# دراسة للمجتمع البرهمى (الهندوسى)

مارتين ڤان ووركنز Martine Van Woerkens

سأل الملك ميلندا الحكيم قائلاً:
بماذا تعرف وما هو اسمك؟ فأجاب
اننى ادعى ناجاسينا، هكذا يسميننى والدى والكهنة والأخرون. ولكن نجاسينا ليس كياناً منفصلاً فكما تتجمع معا أجزاء العربة كذلك تتجمع معاً كل عناصر الوجود داخل الجسم الانسانى لتصنع منه بشراً.
وعندما سأل الملك نجاسينا عن اعادة الخلق قال أن الاسم والجسم يبعثان ثانية، وعاد الملك فسأل هل نفس الاسم ونفس الجسم لهما ميلاد ثان؟ وهنا أجاب نجاسينا:
لا ولكن من خلالهما تكون الأفعال الجيدة والسيئة وبهذه الأفعال "كرمة" يولد اسم وجسم جديدان.
كان ذلك حواراً من القرن الأول قبل الميلاد لكنه يشرح معنى مختلفاً بعض الشئ للفكرة الاساسية الهندوسية أو مبدأ الوجود الشخصى أو العلاقة المادية بين الاسم والشخص الذى يحمله[1]

ومفهوم الاسم هذا يرتبط بعقيدة غربية شائعة من خلال منظور أقل شيوعاً بالنسبة لنا[2]، فمن خلال الميلاد المتكرر يخضع الاسم لنفس القانون الذى يخضع له الشكل المرتبط به. ويظل المبدأ كما هو بينما يختلف التطبيق.

---

Translated by R. Scott Walker

[1] *Les questions du roi Milinda*, translated from the Pali by Louis Finot, Paris, Boccard, 1963.

[2] In the Buddhist context, *nāmarūpa* refers to the psychosomatic composite.

---

ترجمة : د. محمود فهمى

ففى هذا الفكر يتوقف هذا التدفق عندما تتجرد النفس أو الذات من فرديتها فنصل لمرحلة التوحد مع المطلق "الملامود" (١٩٧٨ - ٧٨). وملاحظاتى عن الأسماء التى أود أن أقدمها ليس لها نفس الطبيعة المتأملة هذه فأنا تهمنى المعانى وطرق انتقال الأسماء والذات التى يعرّفها أو يدل عليها الاسم.

لكن فى الهند نجد ارتباطاً بين السلوك الانسانى وغايات الفرد وحوار الملك مع الحكيم نجاسينا يعلن نوعاً من التأمل يثيره موضوع الأسماء.

وعندما كنت أقوم بدراسة للعلاقة بين الأم والبيت فى (مهاراً شتراً) أثار انتباهى أن لابنتهات والأولاد لا يتلقون نفس التعليم، وبدأ اهتمامى بالاسماء ووجدت أن الأم تنقل لبنتها على وجه الخصوص نماذجاً من السلوك والاتجاهات تهدف إلى اعادة خلق نفس احساس الأم بالدونية القانونية عند البنت وإلى خلق الاحساس بالتفوق على الولد.

لكننى وجدت فى نطاق المجتمع المتحضر البراهمى في "پونا" حيث كنت أقوم ببحثى أن هذا التمييز يكاد يختفى. فالبنت هناك يستطيع أن تدرس وتتزوج فى سن متأخره كما أن الأولاد والبنات يتمتعون بنفس الحريات ويخضعون لنفس القيود[٣]. "فقط فى سن البلوغ تصبح البنت عرضة لبعض القيود أكثر من الولد وتشعر ببعض الدونيه نتيجة للمثال الذى ينقل إليها عن طريق الأم).

لكن السؤال هو : لماذا يسمى كثير من الأولاد بأسماء الآلهة بينما تسمى قليل من البنات بتلك الاسماء ولماذا يترك اختيار اسم البنت الغير مرغوب فيها للأم؟.

وفى محاولتى للتوصل لاجابة لهذه الاسئلة وجدت نفسى ابتعد عن هدفى ألا وهو أن عملية التسمية تسهل اكتشاف العلاقة بين البنت والأم .. ولكن هذا الموضوع هو مجرد عنصر واحد يكشف عن التركيب الأسرى ومن العناصر الهامة الأخرى هو أن اعطاء الاسم هو نافذة مفتوحة على المنهج التقليدى الذى يهدف إلى استمرار أو تحدى عدم المساواة التقليدية بين الشخصية الانثوية والذكرية.

## ١ - العلاقات

معانى الأسماء وتقسيم العالم : -

---

(٣) عند دراسة العلامة بين الأم والبنت فى فترة البلوغ، بدالى هذا المظهر من العلاقة غير أكيد فلقد رأيت أن حرية البنت تحدها القيود وأن النموذج السلوكى المنقول إليها يساعد فى تعميق هذه الصورة المهينة.

CF) ڤان فيركز - "First Menstrual Periods" Econamic and Politcal Weehly, April 28 1990)

فى فرنسا توجد كتب[٤] متخصصة فى اكتشاف معانى الأسماء منها كتب أصول الكلمات ومعانيها، الأساطير، كتب القديسين أو كتب التاريخ وذلك حتى يمكن اضفاء المعانى الخلقية أو ظلال سيكولوچية معينة تزول تدريجياً بمرور السنين.

أما فى حالة مجتمع پونا فالوضع مختلف تماماً حيث تكون دلالات معانى الأسماء - السانسكرتيه غالباً وكذلك القصص الاسطورية والملحمية التى ترد فيها معروفه للجميع وهكذا فإن تقديم هذه القصص كما تحكى أو تتبع الدوافع خلف اختيار الأسماء فيها عملية طويلة جداً أما إستكشاف مجالات دلالات المعانى - وهى محدودة نوعاً ما وهنا تأتى الأسماء والتناقضات والعناصر المتممة اعتماداً على أصل كل كلمة فإنها تسمح لنا بالوصول إلى نتيجة معينة طبقاً للتقاليد فى جزء معين من العالم.

## الاسماء

عندما كنت فى الهند وقصصت حكاية صديق لم يسمح له بتسجيل اسم ابنه فى مرسيليا فى سجل المواليد إلاَ بعد ستة شهور من المباحثات وبعد أن أضطر أن يقسم أمام موظف السجلات أن أجداده إنجليز حتى قيم إدراج اسم ميلتون لابن هذا الرجل فى السجلات، قيل لى فى الهند بعد سماع هذه القصة انهم فى الهند يتمتعون بحرية كاملة فى اختيار الاسماء، أليست كلمات أو أسماء وصفات مثل "سبوتنك"، كيرو "بمعنى قمامة" أو "دوندو" "بمعنى صخرة" دليلاً على هذه الحرية؟

حقاً أنهم فى الهند غير مطالبين بتسجيل أولادهم فى سجلات مدينة وحقاً أن الاعلان عن هويتهم الحقيقة لا يتم إلاَ عند دخولهم المدارس وإن هذه الهوية لا تخضع لنفس القيود المألوفة لدينا. وفى الهند لا توجد أيضا قوائم للاسماء المقبولة المأخوذة من اسماء القديسين فى التقويم المسيحى ولكن الاسماء التى ذكرناها كسبوتنك وكيرد ودوندو ليست بذلك الشيوع أيضاً.

والحقيقة هى أن كل اقليم فى الهند له تراثه الثقافى وتنتشر فيه أسماء كهنوتية خاصه به، ففى ماراتاس مثلاً نجد أسماء كسيڤا". وپاڤانت محببة جداً واسماء كڤسنو وكرنسا أيضا لها مكانها (كارن ١٩٤٦) (٥).

---

(٤) ارجع مثلاً إلى "Le Dictionnaire étymologique des nems de Famille et Pronoms de France, Paris, أى دوز (La rousse, 1951
أو ارجع إلى المجلة الأقل علميا ولكن أكثر شعبية "Un pre´nom pour la Nie" كتبها لو روزيك / باريس - آلبن ميتشل ١٩٣٨.

(٥) على حد معرفتى يعتبر عالم الأثنولوچى (علم الاعراق البشرية) آى كارڤ الكاتب الوحيد الذى تناول هذا الموضوع فى شمال الهند والمقاله التى اقتبسها حوالى ٥ صفحات قدمت مساحة واسعة لهذه المسألة ونشرت نتائج الدراسة حديثاً.

وفى المجتمع الهندوسى فى پونا أكثر أسماء الرجال شيوعاً هو إسم ڤيسنا ومشتقاته والصفات المرتبطة به معنوياً كالذى لا يموت والقوى وكذلك الصفات الجسدية .. والتحيز لاسم ڤيسنا يدفع الكثير من العائلات لتجنب الأسماء التى تظهر فيها حروفاً من اسم شينا الاله الهندوسى المدمرّ. ذلك أن مقطعاً من الاسم بالنسبة لهم يمثل الاسم بأكمله. وأقل شيوعاً فى هذا النطاق أسماء أخرى ترتبط باسم ابن سيفا الطيب " جانيس" الذى يزيل العقبات وكثير من النساء اللاتى يتزوجن رجالاً باسم كرسنا لهن أسماء زوجات كرسنا ولكن هناك أيضا من لهن أسماء آلهة أخرى "كأمنية" "الالهة بأعين السمكة" المشهورة فى جنوب الهند وسنرى فيما بعد ما هى الظروف أو الأسباب التى تمنع اعطاء البنات أسماء إلهيه حتى زواجهن وإلى أن يتزوجن نجد للبنات أسماء تنتمى لمصنفات مختلفة.

## التناقض والتكامل / ضوء الشمس - الماء والليل

فى الهند تكثر اسماء الرجال المرتبطة بالآلهة أو بالسماء وكذلك الأسماء التى تشير إلى الضوء والشمس أى عناصر الطبيعة المرتبطة بالسماء والآلهة، أما بالنسبة لأسماء البنات فهى على العكس من ذلك ترتبط بالليل والنجوم أى أنها تمثل ظل السلالات البشرية التى يكون فيها الذكر هو الضوء ومعانى هذه الأسماء تتراوح بين الشفق أو أحد النجوم التى تضيىء الليل بالكاد أو حتى ليله يضيئها هلالاً فى بدايته وهكذا فإن ظلام وغموض الليل ترمز له بأسماء مثل "راجانى" أو "نيسا".

وهكذا نجد تناقضاً ولكن فى نفس الوقت تكاملاً بين أسماء الرجال والنساء كالاسم الرجالى "پاليندرا" بمعنى "البدر" والنسائى "أوسا" بمعنى الفجر.

وفي حدود هذا المنظر فلاحظ أن معظم أسماء النساء تنتسب إلى المحيط الأرضى وفيه الانهار كاسم "كالاپانى" الذى يشير إلى المحيط.

ومن كلمة "ساريتا" التى تعنى النهر لأسماء أنهار بعينها مثل ناتراڤاتى، ايراواتى والتى تتدفق فى نهر كاراناتكا فى پورما حيث ولدت سيدتان بهذا الاسم لنهر الجانج (كما تقول الاساطير الهندية بالطبع) وإلى السند أو حتى التيارات السماوية. "سارادا" وساراڤاستى أو المحيط ساهاجيرى نجد أن حتى اسم الماء فى الهندية مؤنثا.

والشيئ المدهش هو أن استمرارية هذه التناقضات والتكاملات يوجد لفظاً بلفظ فى التراتيل الهندية فطبقاً لهذه الاناشيد فيقسم العالم إلى جزء من السماوات والأرض أما العناصر الذكرية فهى السماء بما فيها "الشمس والبرق" والنار وشراب القرابين وأما العناصر المؤنثة فهى الأرض والفجر والليل والمياه عموماً والقرابين والصلوات.

## الحيوانات والخضروات أو المجد والتواضع

بعض أسماء الأولاد تستمد من عالم الحيوان مثل "سودهاكار ومودهاكار منتجى العسل أما أسماء الاناث فمعظمها من أصل بناتى. وقبل أن أخوض فى الأخير سأصف بعض الظروف التى كانت من نتائجها أن يسمى جيدياً باسم "ناحيس" الذى يعنى ثعبان الكوبرا وسيعطى هذا مثلاً واضحاً عن كيفية اندماج الاسم تماماً مع حياة الفرد وتاريخه الشخصى.

يوم أن ولدت الأم صبيها هذا فى منزل والديها كعادة أهل ماهاراشترا دخلت منزل أهل زوجها حية الكوبرا وبسرعة أبرقوا للأم الشابة أن تسمى وليدها "ناحبس" أى الكوبرا ولم يكن هناك داعى للتنجيم ليختاروا أسماً للصبى فتبعاً للعقائد الدينية كانت الكوبرا مرسالاً من الاله "فيشنو" الذى تصوره الاساطير محمياً بواسطة تسعة رؤوس ثعابين ذو غطاء مفتوح "لأنانتا" الثعبان اللانهائى.

وبالاضافة لذلك فإن اسم ناجيس "يتضمن مقارنة بالضوء حيث أن ميلاد الطفل يقابل تماماً ظهور الحيوان الذى ترك مكانه الطبيعى فى ظلام الماء وأصبح ظاهراً للانسان.

وهكذا فإن اسم ناجيس الذى كان مقدراً أكثر منه مختاراً نقل إلى الطفل الطبيعة أو المكانة العالية للثعبان فى العقيدة الهندوسية مما جعل البيتان "بيت أهل الأم وأهل الأب" يحتفلان معاً بميلاد الابن. (عائلة الأب بحلول الكوبرا بينهم) وعائلة الأم بوصول الطفل الذى أضفى عليه ذلك الاسم المقدس) وهذا الأثر المزدوج موجود فى الاسم ذاته حيث أن ناجاس الحكايات ثعبان بجسم رجل.

وهكذا فإن هذه القصة الطريفة تؤكد بطريقة مسرحية التقاليد التى تمنح حق اختيار اسم الابن لعائلة والده.

والآن فلنعد لاسماء الإناث التى تنسب لعالم الخضروات وتكثر أسماء الذهور ولكن أهمها هو "اللوتس" تلك الزهرة التى نبتت من "سرة" ڤيسنو وولدت منها، "براهما" وارتبطت بأسماء زوجات ڤينو "سيرى" ولاكسمى اللاتى ولدتا منه والتصقتا به ولهما نفس لونه وفخذاه وعيناه.

وأسماء "مثل" كاملا "وبوسبا" .. الخ تشير إلى الاله المفضل لذلك المجتمع وكل اسماء الاناث لها مقابل فى اسماء الرجال مع اختلاف واحد وهى ان اسماء الاناث تشير إلى أحد هبات الاله بينما تشير اسماء الرجال لملكيتهم لهذه الصفات. وهناك أسماء نساء تعنى البرعم والنبات الرقيق المتسلق واكليل زهور عامه وهكذا.

وعلى المستوى الجسدى والنفسى نجد نفس الاهتمام حيث أن صفات القوة المرتبطة

بالحرب والانتصار والمجد تعطى للأولاد بينما الصفات الجمالية كالجمال الأخاذ "مأنوهار" أو الفضيلة "سودهير" تسمى بها البنات.

وكذلك فإن البنات يمنحن اسماء لها تقديرها فى عالم النساء مثل الرحمة "الالهة" ميردولا "وسوسيلا" التى تعنى الفاضلة أو ذات الطبع الحميد أو الحلوة كالعسل أو الخجولة أو التى يحمر وجهها بسرعة أو الجمال أو التى يحب الناس النظر إلى وجهها أو المتزينة.

والتراتيل الهندوسية والتقاليد المرتبطة بها تقسم كل عناصر الطبيعة إلى ذكور وإناث.

وبما أن التضحية هى أهم ما يميز "العلة الأولى" أو أصل الانسان فى العقيده الهندوسية حيث تضاعف عدة مرات إلى أزواج من أجناس مختلفة حتى يضمن استمرار الجنس البشرى، نجد أن الاسماء المستمدة من هذا الانقسام تختفى بالعلاقة بين المجرد والعناصر اللاتزاوجية التى تشير إليها وبين الناس الذين يحملون اسماءها.

وهذه الأسماء جزءاً هاماً من التقاليد التى تخلدها ربما أكثر أهمية من الشعائر التى ربما تتغير وتتبدل بمرور الزمن(٦).

وتشكيلة الأسماء الضخمة المرتبطة بهذا التقليد فى المجتمع الهندوسى "ليونا" تشهد بحيوية التقليد ذاته حتى مع الاتجاهات المتقدمة التى تهدف إلي محو القيود الاجتماعية والدينية التى يفرضها التقليد.

## ٢-التناقضات

## الأسما المهينة

تستعمل أسماءقبيحة للاطفال للتغلب على الحظ السيئ عندما يكون هناك صعوبة فى الانجاب أو موت الأطفال السابقين للأم فى مرحلة مبكرة من طفولتهم كمحاولة لتحسين الوضع السيئ هذا واعتقادا بأن أطفالاً يمثل هذه الأسماء لن تتعرض لتأثير إلهى أو انسانى سيئ وإن القدر أساء إليهمولذلك لن يسيئ معاملتهم.

كما أن هناك اجراءات وقائية ضد سوء الحظ تسبق تسمية هؤلاء الأطفال بتلك الأسماء المهينة فمثلاً يدحرج الطفل فى التراب ويسمى تراباً أو يوضع علي صدر إمرأة من المنبوذين وتسمى بأسمائهم مثل مانجيا، بيليا، أو مهاريا كما أن بعض الناس يمثلون شراء الطفل ويعطوه لأحد من الناس ثم يشتروه بسعر رمزى ويعطوه اسماً مشتقاً من العُمله أو قيمة

---

(٦) هذا التقسيم الرمزى للعالم إلى عناصر مذكرة ومؤنثه تمتد أيضا إلى متطلبات النظام الاجتماعى التى ترتبط باعتبارات الجنس والطبقة الاجتماعية التى وضعها "مانو" فى كتابه الثانى (٣١ - ٣٣) القوانين Laws. هكذا فإن اسم براهمان بالجزء الأول من الكلمتين اللتين يتركب منهما يعبر عن معنى فرضه مواتيه وهى تلك "الكيشتريا" بمعنى القوة، وتلك "الڤيريا" بمعنى ثروة أو "سودرا" بمعنى الذل.

النقود التى اشترى بها، ثم إن بعض الأطفال يلبسون ملابس الشحاذين ويعاملون معاملتهم.

كل هذه محاولات لخداع الموت حتى لا يأخذ الطفل وإذلال الجسم يتخذ كدليل لقلة قيمته أما الاسم المهين فالمراد منه الاحتفاظ بفوائد اخراج الروح الشريرة من الجسد.

فى مثل هذه الممارسات يراد بالاسم التأثير على مصير حامله أما فى مجتمعات ماهاراشترا وجوچارت فتكون الأفعال التى تمارس على حامل الاسم السيئ تماماً كالدرع، كعملية خداعية حتى يمكن تجنب الموت وتهديده. ويعتقد أن الموت يقع فى شراك الوهم الواقعى الذى يتكون من الرمز والصورة (التراب أو الصخرة) المتوحدان فى الطفل[٧]. (جانب ١٩٧٦ : ٢٣٨).

مثل هذه الأسماء المراد بها تحدى الآلهة أو تحدى الموت هى فى غالبها أسماء تمنح للأولاد أما بالنسبة للبنات فإننا نجد أسماءً مثل بارا " بمعنى "العبء"، آرنا بمعنى المرة الاخيرة ولكن المقصود بها ليس حماية البنات بل هى تعبير بطريقة ضمنية عن خيبة الأمل التى ترتبط بميلاد البنت والمقارنة بين الحالتين تثير الدهشة.

فالولد الذى يعفر بالتراب كالاسم الممنوح له حتى يُبعد عنه الموت بينما أسماء البنات يراد بها اغراء الموت بأن يأخذهن لأنهن موصومات بعار جنسهن كإناث ففى الهند مازال ميلاد البنات غير مرغوب فيه ولهذا فهن أقل أهمية عن الأولاد. وفى دراستى تنعكس هذه المواقف من الأسماء التى يسمون بها برغم الاتجاه لاستبدال خيبة الأمل بميلاد البنت بالأمل فى أن يكون المولود التالى ذكراً.

ومثال على ذلك هو تسمية النجمة الأخيرة فى برج الحوت باسم انثى ومثال آخر نجده فى الأسماء التى تعنى "قربان" أو صلاة أو ما شابه والتى تكون كنوع من النذر الذى يتحقق بميلاد الابن (فى حالة حدوث ذلك).

كل هذه الأسماء التى تعبر عن الرغبات والآمال المحيطة وبين حاملاتها اللاتى تكن تجسيداً لهذا الاحباط وفى نفس الوقت عليهن - فى وجهة نظر الأهل أو التقاليد - الاتيان بالعلاج (أى ميلاد الذكر بعدهن) يتحطم الارتباط والايمان بمذهب اتحاد جسد المسيح ودمه بالقربان.

أما التقليل من أهمية البنت من خلال اسمها فهو شيئ غير محسوس بطريقة واضحة

---

(٧) أما بالنسبة لأسم المرأة يجب أن يسهل نطقه وأن يكون ناعماً وواضحاً وساراً ومحبوباً ويجب أن ينتهى بحروف متحركة طويلة النطق وتشبه لكلمات "البركة".

لأنه يحتاج شرحاً أو تفسيراً فهناك اسماء بمعنى غيبوبة أو دهشة أو الرابعة وكلها دون شك تعبر عن خيبة الرجاء.

ولأسباب كثيرة كلها حرام ترى هذه المجتمعات ان دور المرأة الأول هو الحمل وولادة الأطفال الذكور(٨) وتشمل هذه الأسباب أولاً : أن ميلاد ابن معناه أن الأب يرد الدين الطبيعي عليه "لياما" إله الموت هذا الدين هو ميلاد الأب ذاته ذلك أنه طبقاً للتقاليد أو المعتقدات أن الابن وحده هو المؤهل للقيام بالمراسيم الخاصة عند وفاة والده والتى نتيجة لها لا تهيم روح الأب بلانهاية بل تنضم لمجموعة أرواح الموتى.

ثم إنه بتقوية الرباط الأساسى بين الابن والأب وطبقاً للعادات الاجتماعية يرث الابن أباه ويعيش الابن مع أبيه فيكون عوناً له ويحميه عندما يتقدم به العمر.

وفى النهاية فإن الابن يصبح جزءاً مكملاً لعائلته ولمجتمعه بواسطة شعائر وواجبات متعددة ومتطورة التى تتسم بصفات اجتماعية ودينية قوية.

وبالمقارنة نجد أن البنت تحتل مكاناً على العكس من ذلك تماماً فهى لا ينتظر منها أن تلعب دوراً فى حياة عائلتها لأنها بزواجها (وذلك يتم فى سن مبكرة حسب التقاليد) تترك بيت العائلة إلى بيت زوجها وعلى ذلك فهى استثمار ضائع وخسارة على عائلتها التى تدفع مهراً لها عند زواجها وهكذا .. أما الأولاد من ناحية أخرى فهم يظلون مرتبطون ببيت عائلتهم الأصلية واسماء البنات التى ذكرناها سابقاً تدل على قوة العرف الاجتماعى والتسمية تساعد على بناء النوع أما الرسالة الموجهة للبنات من خلال هذا فهى مبنية على فكر عدائى وسلبى.

وفى المجتمع الذى نحن بصدده يستقبل ميلاد البنت استقبالا جيداً ولكن ذلك لا يمحو الاحساس بالندم على أن المولود ليس ذكراً. والمفارقة بين الرغبة والحقيقة أو الواقع ليست واحدة فى حالة المواليد الاناث والذكور والاسماء المهينة تعكس مواقفا مختلفة تماماً نحو الولد عنها نحو البنت وسنرى معاً من خلال ظروف اختيار وانتقال الاسماء أن وظيفة) الأسماء تعكس هذه الاختلافات.

## ٣ - تصنيفات وانتقال واختيار الأسماء

## شعيرة اختيار الاسم

يحتفل بميلاد الأطفال من كلا الجنسين وبشعيرة إختيار الاسم فى ارض "المرائى" فى

(٨) هناك فهرس لمرجع ضخم عن هذا الموضوع / ارجع إلى المراجع فى الملحوظة الثالثة عاليه.

بيت الام الوالدة وفى حضور السيدات المتزوجات خاصة اللاتى لهن أبناء ذكور ومازال أزواجهن على قيد الحياة، أو فى بيت العمة أو غالباً فى بيت الحماة[٩].

وحتى نهاية القرن الماضى كانت اجراءات اختيار الاسم تعتمد على نوع المولود من حيث المدة بين ميلاد الطفل والاحتفال باعطائهم الاسماء، واللحظة المفضلة لهذا الاحتفال الذى يتم فى الايام الزوجية بالنسبة للبنات والاحادية للبنين كما أن عدد مقاطع اسم البنت يكون زوجياً أيضاً وعدد مقاطع اسم الولد فردياً والاهتمام بالولد يبدو واضحاً فى كل خطوة من خطوات الاحتفال بالذكور أما الآن فقد تغير ذلك.

من الذى يختار الاسم ؟

عادة ما يختار المجتمع الهندوسى اسم المولود تبعاً لمكان النجم فى لحظة الميلاد. ويتتبع الناس فى الهند حركة النجوم حسب موقع الكواكب المجاورة لدائرة البروج.

ويكون اختيار اسم المولود تبعاً لحركة الابراج والكواكب وخريطة النجوم بعد استشارة السماء.

---

(٩) يحاط مهن الطفل بمصابيح وتزين الأرض والمقعد الخشبى المستطيل الذى تجلس عليه الأم والطفل "بالرانجولى".

أما الحجر المستطيل المستدير الذى تطحن فيه التوابل فيغطى بقطعة من القماش مزينة بالمجوهرات.

وعندما تزين هذا الحجر تسمى "جوبيا" أو المحروس" وتمرّ سيدتان هذه الحجارة فوق مهد الطفل للامام والخلف وهما تتمتمان بخمس اسماء للالهة مضيفتان حرفى "ga" فى آخر كل اسم بمعنى "خذ".

والمرة الخامسة لنطق الاسماء وتمرر جوبيا من تحت مهد الطفل. ثم يفعل نفس الشىء مع الطفل قبل أن يعطى للأم التى تهمس باسمه فى أذنه ثم تدير الأم ظهرها للمهد وتدفعه وحسب المسافة التى يتحرك فيها المهد تكون الفترة التى ستسبق حملها التالى ثم يعلن اسم الطفل بصوت عالٍ وتأخذ الأم ولدها بين ذراعيها وتجلس على الكرسى المزين وتتلقى الهدايا، والمجوهرات واقمشة السارى وتوضع المجوهرات فوق الطفل الذى يعاد إلى المهد وينتهى هذا الأحتفال باغانى "بينا رام" أو تلك التى غنتها أم "رام" عن ولادته.

وهذا الترتيب للشعائر التى يؤكد ختامها تفضيل هذه المجموعة للإله "فيسنو" الاسماء التى أطلقت واستعمال الحجارة يذكر بأفعال الوقاية التى تمارس بالنسبة للاطفال المعرضين للخطر ولكن عملية الوهم الحقيقى تختلف فالأهل هنا يعتقدون أن العين الشريرة تطرد بواسطة "الجوبيا" التى تتخفى لتأخذ مكان الطفل والطفل لا يستوعب الفضائل التى تحميه عن طريق الاسم الذى يطلع عليه ولاعن طريق استعمال الحجر. ولكن الطفل يتلقى الحماية بالتقليد والعدوى ونجد أن الأم تعد أمام اقاربها بتأجيل أو عدم تأجيل حملها .. التالى بالمسافة التى تدفع فيها مهد الطفل مديرة له ظهرها رغم أنها تدفعه دون أن تنظر .

كما أن شعيرتا طرد الأرواح الشريرة والخصوبة موجودتان فى هذا الاحتفال الذى اطلق اسم الطفل خلاله والتى تساهم فى اختياره أساساً عمة الطفل نائبة عن أهل الطفل من ناحية الرجل. "أشكر أتش وجى يوتيفان لمعلوماتهم القيمة عن هذه الشعائر".

وتهمس العمة باسم الطفل فى أذنه حيث أنها هى التى تقترح الاسم وتناقشه مع أخيها والد الطفل وأبيها جد الطفل ولكن غالباً ما يتغير هذا الاسم تبعاً للذوق والظروف مع الاحتفاظ فى معظم الأحوال بالحرف الأول منه أو بالمعنى مما ينعكس سلباً على تكوين هذا الاسم.

وفى بعض الأحيان يرفض الأقارب من جهة الأب تسمية المولودة الأنثى اشارة لعدم اهتمامهم أو احتقارهم للأم التى تضطر فى تلك الحالات لاختيار الاسم بنفسها.

والمقابل لفشل هذه الشعيرة وهى رفض الأب لاختيار إسم إبنته هناك آباء نرجسيون فى اختيارهم لأسماء أولادهم. والدليل على ذلك أسماء مثل "لارا" من دكتور زيفاجو، وكيمنايا من اسم الممثلة الامريكية كيم نوفاك وسبوتنك وروشان التى تدل على اختيار شخص دون الاهتمام بالتقاليد . أما عملية التسمية أو عدم التسمية فمعناها بالنسبة للأب هى أنه يحدد طبقة ابنته مرغوبة " أو" غير مرغوبة" وفى الحالة الاخيرة تقوم الأم بالتسمية باسم يضفى ظلال عدم الرضا أما فى الحالة الأولى فاختيار الاسم بواسطة الأب واستبعاد الأم يعنى أساس تطابق شخصى بين الأب والبنت.

## شعيرتان لاختيار الاسم الثانى

من المدهش أن تتباين الطرق عند اختيار الاسم الثانى للولد والبنت فهذا الاسم يمنح خلال شعيرتين مختلفتين ولكنها تعتبران متساويتان حسب التقاليد.

فالأولاد يمنحون اسماؤهم الثانية خلال شعيرة التلقين فعندما يمر الحبل المقدس فوق كتف الملقن الشمال يأخذ المعلم يد الطفل اليمنى ويسأله عن اسمه الأول. أما الاسم الثانى والذى يطلقه "الجورو" "guru" على الطفل فهو يستعمل فقط فى الصلاة اليومية ويستعمل الاسم القديم فى بقية الاوقات.

(شيثونسون ١٩٢٠ - ١٠٣)

أما النساء فيمنحن اسماً ثانياً عند زواجهن فى بيت عائلة الزوج ويقوم بذلك الزوج الذى يحمل صينية وعليها ارز أو دقيق ويلفظ الاسم بينما يكتبه بخاتم زواجه.

ويؤكد "مانو" فى قوانينه أن مراسيم الزواج فى حساب الشرعين تحل محل قربان شعيرة الاستهلال التى يصفها الاله "ڤيرا".

فحماس الزوجة لخدمة زوجها يحل محل زيارة الأب الروحى (شعيرة الاستهلال عند الرجل) وعنايتها بخدمة بيتها هى المعادل لرعاية النار المقدسة

(الكتاب الثانى - ٦٧)

والاستهلال بالنسبة للولد هى ميلاد ثانى بالمعنى الدينى يقوده ويؤدى به إلى جورو guru الذى يقوم بتلقينه وتعليمه النصوص المقدسة والاسم الثانى الذى يتلقاه الولد يظل سراً وغير قابل للتغير متوافقاً مع الشخصية الشعيرية له لا يتأثر بالاسماء الأخرى ويضاف إلى هويته الاجتماعية.

أما بالنسبة للبنت فإسم الزوج يحل محل اسمها الأصلى الذى يستمر استعماله بواسطة عائلتها الأصليه. ولكن فى حالة الولد فإنه يترك رمزاً عالم النساء (بعد أن ترضعه أمه لآخر مرة) إلى عالم الرجال المرتبط بالآلهة وبالمقابل تترك البنت عائلتها جغرافياً لعائلة زوجها حيث تتولى خدمة آلهتها وأجدادها السابقين بزواجها من إبنهم.

والاسماء الثانية بالنسبة للولد والبنت تمثل مرحلة جديدة فى حياتهم التلمذة بالنسبة للولد والزواج بالنسبة للبنت.

ولكن الولد يضاف الاسم الاستهلالى لإسمه الاجتماعى والبنت يحل الاسم الثانى محل اسمها الأصلى، هكذا فإن الهدية إعتماداً على جنس الشخص إما أن تكون تراكمية أو تتابعية. من علامات اندماج الزوجة فى عائلة الزوج تغيير إسمها وهذه الممارسة الشائعة فى المجتمع البرهمى فى پونا يطبق تماماً فى حالات معينة نسوقها إليك حسب أهميتها:

أولاً : عندما ترغب عائلة الزوج في ذلك، ثم عندما يكون اسم الزوجة مأخوذاً من الاساطير ولا يتفق مع اسم زوجها فأنانذاً مثلاً الذى يدل على "سيفا" (إله) لا يصح أن يكون اسم زوجته "روهينت" أم "بالاراما" الأخ الأكبر لكريسنا وكذلك پراڤيت زوجة سيفا لا يصح أن يكون اسم زوجها "كيساڤا" الذى يشير إلى "ڤيسنو" أو كريسفا وفى هذه الحالات يغير الاسم بما يتناسب بين الزوجين. وهكذا يتضح لنا لماذا لا تعطى البنات الصغيرات أسماء الآلهة فالمعقول أن يُعرف أولاً إسم الاله قبل أن تنسب إليه زوجته الإلهة.

أما السبب الثالث والذى عليه اجماع كبير فهو أن يكون اسم الزوجة الجديدة موجود بالفعل فى نطاق عائلة الزوج. وكما رأينا من قبل فالتشويش الذى ينجم من ذلك ليس مجرد الصعوبة فى التطبيق.

وسبب رابع هو أن يكون الاسم قبيح مثل "آرنا" بمعنى المنحوسة أو أن يكون وقعه على الأذن سيئاً.

واقتران اسماء البنات بالقصص الخيالية أو الأحداث الجارية يرجع إلى أن هذا الأسم سيتغير وقت الزواج فاسم البنت مؤقت وهكذا تكون حرية الاختيار رهينة بهذه العادة.

والمغزى الرمزى لهذا التغيير قوى كما فى حالة المرأة المسماة بـ "كومودنت" والذى يشير

إلى أنها قالت "مجموعة زهور اللوتس التى تتفتح أوراقها عند اكتمال القمر" والتى اعيد تسميتها بـ "نرمالا" بمعنى "التى لا تشوبها شائبة" وذلك حتى يستبعد عنها أى شبهة قد يثيرها اسمها الأول.

وربما كان السبب فى تغيير الاسم أيضاً هو تأكيد أصالة وتميز الزوجة فمثلاً "بوسبا" بمعنى اللوتس أيضاً غيره الزوج إلى "ديزا" بمعنى الادارة لأن الزوج المتعلم بالجامعة والملحد قال لها "انك ستديرين منزلنا" ولكن "ديسا" أيضاً قريب فى حروفه من "نيسا" بمعنى ليالى الذى كان اسمها شائعاً بين جيلها والذى أراد زوجها أن يميزها عنهم.

والتلاعب بالألفاظ والظرف يبدد أيضاً فى تغيير بعض الأسماء فاسم "نيلا" بمعنى الكئيبة تغير بذكاء إلى "سونيلا" لأن أضافة المقطع "سو" لها معنى حميداً أى "الطيبة، الممتازة، العادلة" وهذه الكنية الجديدة تؤخذ بجديه. وهكذا نجد أن "ديسا وسونيلا" تلقتا باسميهما الجديدين رسالة ضمنيه محتوها يشير إلى الالتزام بالواجبات وإن المرأة فى الحالة الثانية نالت شرفاً مقدماً للامتثال لهذه الواجبات فى المستقبل.

وهكذا فإن الاسم الذى يطلق على شخص ما يعطى تصنيفا لهذا الشخص من حيث كونه ذكراً أو انثى، ومن حيث الدلالة على رغبة ما سواء أشبعت أم لا، أو حسب الفئة (مثلاً كفئة الاله عندما يكون ولداً أو الخجلة عندما تكون بنتاً، وحسب الحالة أو الوضع الاجتماعى "اسم" الذى ولد مرتين ويشير إلى أن هذا الولد مؤهلا لدراسة النصوص الدينية واسم عروسة الذى يعطى للبنت.

كما أن الأسماء تستخدم لتصنيف الأطفال من نفس السلالة أو الأصل (بحيث يبدأ الاسم "بسو" مثلاً ثم يضاف إليه مقاطع مختلفة عادة ما تشير إلى آلهة هذه العشيرة) وفى هذه الحالة يكون الاسم مقتبساً من عائلة الأب وينسبه إلى مجموعته.

كما أن الاسماء تشير أيضاً لمن أختار هذا الاسم سواء كانت العمة أو الأب أو الزوج أو البراهمان أى الكاهن الهندوسى الذى يمارس دوراً هاماً وسلطة قوية على الشخص المسمى أولاً بالشعائر التى يقيمها له ثم بالاسم الذى يختاره.

وهكذا نرى أن الاسماء تمثل شبكة كثيفة من المعانى والتصنيفات والتى تحدد وتعرف الاسم بربطه ليس فقط بعالم الاحياء بل أيضا بعالم الأموات.

## الاسم المحرمّ والاسم الجيد

تقضى العادة فى مهاراشترا ألاَّ يُختار الاسم من بين اسماء الأقارب الأحياء ويشير "كارف" (١٩٤٦) لحالة عائلة ماراثية كان فيها خمسون شخصاً اتخذت اسماؤهم من مشتقات اسم الاله "ڤيشنو" "Vishnu" وبهذا استنفذت كل الاسماء الممكنة واضطرت

العائلة أن تتحول إلى "اسم شيڤايسك"حتى لا تنتهك القانون، فما هو هذا العُرف أو القانون؟.

لقد قيل لى أنه شيئ محرج ومخجل أن تدللّ أو تؤنب طفلاً يكون اسمه على اسم جده الذى سيشعر فى هذه الحالة بعدم الاحترام ومناداة الشخص باسمه الأول يعنى أن المنادى ند له أو ربما أعلى منه أو أكبر سناً ولذلك نذكر هنا أن الزوجة لا تنطق أبداً إسم زوجها بل تشير إليه بكلمات تعنى "هو" أو نفسه "أو" السيد والد كذا" إذا كان له إبناً ذكراً. وهذه العادات تشرح القاعدة أو العرف الذى اشرنا إليه هنا وحالة التوأم توضح لنا هذه العادات بطريقة أسهل إذا ما إنتبهنا إلى أن التوأم ليسا مجرد شخصين مولودين معاً ولهما نفس الاسم الأول، بل هما شخصان متماثلان تماماً ولكن باسماء مختلفة.

والاساطير الهندية أحيانا تشير إلى التوأم ببعض الخزى. فمثلاً "ياما" إله الموت وأخته "يامى" التى يفترض أنها تخلد الجنس البشرى، يكونان زوجاً عقيماً لسبب ميلادهما معاً.

وفى أغانى نساء "بيبارسود" مثلاً أوضح حيث أن التوأمين كوسا ولاڤا يتحولان إلى اثنين مختلفا الميلاد، أحدهما ينسب لأمه سيتا والآخر يولد بطريقة سحرية (شامبارد ١٩٨٠).

وهيرنشميت فى(٤١ - ١٩٨٩) يشير إلى أن توأمى "أندرا" اللذين يفترض أن يرمزا إلى المساواة شيئ غير وارد.

والاسماء المتماثلة والتى ربما يفهم منها معنى التوأم غير معقولة أيضاً لأنها تكون مصدرا للفوضى على الأقل. والاشخاص الغير مصنفين لا يكونان فقط مصدراً للازعاج ولكنهما يمثلان تهديداً بكسر القواعد المتعارف عليها عند الهندوس.

ولكى نلقى الضوء على ضرورة التمييز عند الهندوس تخبرنا النصوص الهندوسيه ضمناً عن القوانين المناسبة لكل طبقة اجتماعية ولكل مرحلة من مراحل حياة الشخص (مالمود ٧٢ - ٧٣ / ١٩٧٨).

ومبدأ التمييز بين الطبقات يحدد التزامات معينة لكل فرد اعتماداً على جنسه وسنه، طبقته الاجتماعية ووظيفته ووضعه فى العائلة.

والهوية الاسميه تخلق نوعاً من المساواة التى تفرق وتفسر هذا المبدأ الطبقى المميزَ الذى تقوم عليه استمرارية هذا العالم.

ومع ذلك نجد أن اطلاق اسم الجد أو الجدة المتوفيين على الاحفاد شيئ شائع ولقد تأكد لى الاعتقاد ان اطلاق اسم الشخص المتوفى على شخص آخر يعطى الفرصة لتحقيق آمال الشخص المتوفى والتى لم يمكنه تحقيقها وعلى هذا فاختيار الاسم المناسب يرتبط بعقيدة "التجسيد" (أى حلول الروح فى أكثر من جسد بعد الموت).

## وهذه العقيدة هى أحد نتائج نظرية "كازمان" التى يشير إليها "لجاسينا" يقول:

"كل الافعال الطيبة والشريرة طبقاً للهندوسية تنمّ عن رغبة معينة وتؤدى إلى مجموعتين من النتائج احداهما مباشرة والأخرى تأتى فى العالم الآخر. والشخص الذى تكثر الاعمال الطيبة فى حياته سيعيش حياة سعيدة فى السماء مماثلة لطول حياته على الارض أو يولد مرة أخرى فى ظروف سعيدة فيكون إلهاً أو رجلاً هاماً (ملامود ٧٠ - ٧١ - ١٩٧٨).

والحفيد لايرث شخصية جده بل نستطيع أن نقول أنه يرث رغباته التى لم تتحقق فى حياته السابقة وهكذا فإن كل أفراد السلالة الواحدة يصبحون نفس الشخص الذى يتجسد فى سلسلة من الاشخاص.

والباقى الذى يتكون من الرغبات التى لم تتحقق فهو تفسير خاص عميق لهذه العقيدة وصداها يوجد فى صلاة "سافيترى"[١٠] التى تؤديها النساء الرهميات فى پونا بإخلاص شديد على أمل أن يجدن أزواجهن يتجسدون سبع مرات فى المستقبل فيتعرفن عليهم.

والاسم المحرّم يمكن ارجاعه فى ضوء عقيدة "كرمان" أو التجسيد إلى أن نسميه الحفيد باسم جده الذى لا يزال على قيد الحياة يعنى أن الجد يحرم من الفرصة الكافية لتحقيق رغباته هو وعلى ذلك فإن حياته الحالية والمستقبلية ستشوشان نهائياً.

وهكذا فإن الاسم يلعب دوراً فى حياة الانسان حسب تصنيف هذا الاسم فى عالم الاحياء أو الأموات - ملزماً للشخص المسمى والشخص الذى أسماه والاسم أيضاً يجسد المظاهر المختلفة للمنظمة الاجتماعية الدينية والتى تعتبر جزءاً من هوية وكيان الشخص. ولكى نوضح هذه الفكرة نحتاج إلى دراسة حالة اسم العائلة بالنسبة للاسم الممنوح وهكذا نميز دورهما فى تكوين هذه الهوية.

### ٤ - الهويات - الاسم الأول واسم العائلة

### التقاليد

والتعرف على هوية الشخص وبالتالى اسمه كاملاً يعتبر عنصراً هاماً فى التعرف على

---

(١٠) صلاة سافيترى حسب الاسطورة التى تضرعت فيها سافيترى لإله الموت ياما أن يأخذ روح زوجها الذى تزوجته منذ عام واحد - أن يولد زوجها مرة أخرى. والنساء يصمن ثلاثة أيام ويتزين حتى يتعرفن على ازواجهن عندما يولدون فى سبعة اجيال قادمة.

شخصيته[11]. والهوية الكاملة للشخص تعرف بنسبه إلى اسم العائلة والفرع الذى ينتمى إليه (من ناحية الأب) حيث أن الشخص لا يتزوج إلاَّ من نفس عشيرته.

-وفى مهاراشترا كانت النساء عادة يدعون "باى" أو إمرأة دون الاشارة إلى أى صفة شخصية، أما الرجال فكانوا يدعون باسمائهم الأولى مضافاً إليها مقاطع تعنى الاحترام مثل راچا وكاكو.

وهذا التقليد يمكن مقارنته بالتقليد الذى يتبعه "النادو تاميل" بين "البرامالاى كالار" كما يصفه لويس ديمونت (١٣٦ - ١٣٧ / ١٩٥٧) يقول : "تيڤار" تعنى الزعيم أو الرئيس رغم أنها ربما تطلق على كل الرجال الذين ينتمون لنفس المجموعة وهكذا فإنه يضاف مقطع مختلف ل "تيڤار" للتمييز بين رجل وآخر.

وهكذا فإن الشخص المدعو "كاروپان" يقال له كاروپا تتيڤار كما أنه من المعتاد ألاَّ يوجد مؤنث من اسم تيڤار وعلى هذا فزوجة تيڤار هى "آمال" بمعنى إمرأة أو سيدة بينما الزوجة من "كالار" يقال لها "كالا".

## اختلافات إقليمية

فى نادو تاميل وكيرالاً يكون التمييز ضعيفاً بين اسم العائلة والاسم الأول المعطى للطفل باسم العائلة والدال على الانتساب للأب يعطى للطفل وعلى هذا فإن شخصاً يدعى كومارادام سيڤا براجسان يسمى ولده سيڤابراچسان ثم الاسم الذى اختاره له أو سيڤا براچسان ثم رچاراجيش إذا كان المولود بنتاً. كما أنه يضاف حرفا لأول اسم البنت وليكن "كى" مثلاً بالنسبة للولد واس "بالنسبة للبنت. واستبدال اسم عائلة الأب محل اسم الطفل الأول إذا ما علمنا أيضا أن هذا الاسم يكون صالحا لجيل واحد يمثل النظام الخاص بجنوب الهند.

أما فى الشمال فإسم الأب عادة ما يكون اسماً جغرافيا[12] (ويقول پورجيير فى كتابه

---

(١١) "الڤاتاساڤيترى ڤراتا ترتبط باسطورة ساڤيترى التى تزوجت ساتيانا رغم أنه كان محكوماً عليه بالموت بعد سنه وعندما أخذ "ياما" روحه وترك جسده أسفل شجرة التين رجت ساڤيترى من ياما أن يولد زوجها مره أخرى ومنحها ياما هذا. ولكى تتعرف النساء على الاجيال السبعة التى سيحياها أزواجهن تصوم ٣ أيام قبل هلال شهر "چسثا" ثم يتجملن قبل ان يصلين عند شجرة التين للالهة حتى تكون رحيمة بالازواج.

ولكى تتم الهوية يجب أن يعلن عن اسم الجد المشترك فى سلالة الزوج واسم الجوترا " لأن الشخص يجب أن يتزوج من نفس "الحاتى" والتى ربما تنتمى لجوترا اخرى.

(١٢) Ocr - Dec. 1980 L', "اسم لـه" "Un Nom pour Soi" A. Burguiece CF homme. - ٢٠/ رقم ٤/ ص ٢٦ الاسم الثانى هو معلومة عن الأب/ يسجل الافراد باسم عند التعميد واسم وراثى يتكون من اسماء الاماكن والحرف. وفى القرن التاسع عشر كانت التقارير التى قدمها البريطانيون عن الهندوس والمسلمين والتى تحدد دخولهم واسم المهن والألقاب الشرفيه والأصل الجغرافى الخ كانت تسجل هذه المعلومات كأسماء للأباء.

"Un Nom poursoi" ١٩٦٠ أن اسم العائلة هو اسم جغرافى ويسجل الطفل عند تعميدة بذلك الاسم الموروث ويضاف إليه الاسم الذى يدل على مكانته أو حرفته.

والتقارير الانجليزية التى كتبت فى القرن التاسع عشر عن الهندوس والمسلمين تقول أن الاسماء العائلية تحدد عائد الارض أو أسماء الحرف أو ألقاب شرفية أو أصل جغرافى وهكذا). ونتيجة لهذا تتحد الطبقة الاجتماعية أو الفرع الذى ينتمى إليه الشخص.

ولنأخذ مثلاً إسم "ڤيسنو ديسباندى" وهو من الأسماء المميزة هذا الاسم الذى يجمع إسم ڤيسنو الاله مع ديسيا ندى بمعنى الموظف فى ادارة ماراثى والمسئول عن جمع الضرائب فى الاقليم". هذا الاسم يجمع بين الرمز المطلق الجامع (ڤيسنو) والموروث والذى يدل على مظهر اجتماعى يشير إليه ديسباندى وهكذا فهو يقابل هدفين للانسان وهما الخلاص والمنفعة.

والهوية تتحدد بواسطة اللفظين معاً تماماً كما يحدث فى مجتمعاتنا وأحد اللفظين أى الموروث يحدد الانتماء والآخر يحدد الاسم الخاص بالشخص والذى يميزه والذى يرتبط باسم عائلته المنتمى إليها.

أما العلاقة بين الاسمين ومعانيهما فهى مختلفة لأن كل منهما يشير إلى تفكير مختلف ونوع مختلف من المنظمات الاجتماعية فمثلاً تفقد البنت بزواجها اسمها واسم عائلتها الذى كان يربطها بهم ويمنحها زوجها اسما جديدا مضافا مضاف إليه اسمه ثم اسم عائلته وهكذا فالمرأة لا ترث مادياً ولارمزيا من اسمها.

## تجديدات

ولاسترداد السيدة لإسمها الأصلى أوجدت حلول جديدة للتخلى عن الوظيفة الرمزية لاسم الأب ولاقت نجاحاً نسبياً.

**ملحوظة** (١٣):

"هذا الوعى بضرورة أن يكون للانسان إسماً(١٣) أولاً واسماً عائلياً يميزه ويؤكد وجوده كانسان قد صورً فى فيلم باسم باروما قامت ببطولته الممثلة آپارنا سين والتى كانت تدعى بأسماء مختلفة طوال الفيلم (أى طول حياة السيدة التى تمثلها) حسب الشخص الذى

---

(١٣) هذه المعرفة بالاسماء المعطاه للطفل واسم عائلته تعتبر علامات مميزة له وتؤكد وجوده كشخص وتظهر فى بداية فيلم بعنوان باروما تقدم الممثلة امارنا سرن التى يناديها اقارب زوجها باسماء مختلفة من القاب عائلة زوجها حسب درجة صلتهم بزوجها وحتى ذلك ان وجودها يعتمد على ارتباطها بزوجها وفى النهاية تتساءل هى :

"من أنا؟".

يكلمها وصلته بعائلة زوجها وهكذا ضاعت هويتها أو كينونتها كانسانه كما هى العادة وهكذا فإن وجودها مرتبط برباط الزواج الذى يصلها بمن حولها وهى تتساءل "من أنا؟").

والحل لهذه المشكلة والذى استُحدث اخيراً هو أن يأخذ الطفل اسم عائلة الأم أو اسماً يجمع اسمى الام والأب.

وهكذا فإن "أپخالى وزوجها ڤيجاى يسجلان ابنتهما "هايما" فى المدرسة "باسم "اڤچاليڤيجاى" بهذا الترتيب الذى يكون حسن السمع فى الأذن.

وهذا الاسم المركب من اسمى الوالدين يدل على جهد يشبه ماذكرناه من قبل بخصوص إضافة حرف أو مقطع لاسماء الاطفال الذين ينحدرون من نفس السلالة.

والاسم ضمن أشياء أخرى هو الوعاء الأصلى والحرف أو المقطع يمثل لغويات الرابطة التى تجمع هؤلاء الأطفال كما أن الاسم المركب من اسم الزوج والزوجة يمثل الرابطة والاتحاد الزوجى

وهكذا فإن الاسم يشير بطريقة ما إلى البداية المطلقة بشجرة العائلة.

حالة الآلهة وتجسدهم فى أشخاص آخرين وزوجاتهم

يتم اختيار أسماءالآلهة فى الهند بطرق مختلفة طبقاً لما يمثلونه أو طبقاً لحلقة معينة من الاسطورة التى يظهرون منها أو لأنسابهم ثم يولد الالهة مرة أخرى باسم وشكل آدمى وهكذا نتعرف على تعدد الآلهة عند الهنود.

وزوجات الآلهة أيضا تعرفن باسماء مختلفة فاسم سيتامثلاً بمعنى "اخدود" يرتبط بظروف ميلادها. فهى ولدت دون مادة مثلها كمثل الأبطال الاسطوريين تعتبر مثلاً للاساطير التى تلعب فيها الأرض دور الأم وطبقاً للأسطورة تنتمى "سيتا" لسلسلة من الڤيرا الهندوس. وهى زوجة راما من سلالة "ايكسڤاكو" ولكن انتماء سيتا للبشر يضيع فى التطبيق فهى مثل راما وكل الالهة عموماً ليست فى حاجة لاسم أب ولفظ واحد يكفى للتعرف عليهم واختلاف اسمائهم والذى يشير إلى الاشكال الكثيرة التى يتخذونها تخدم هذه الميزة لأن كل منهم يمثل اكتفاءً ذاتياً.

وهكذا فإن الالهة تكتفى باسم واحد والبشر يدعون باسمائهم مضافاً إليها اسماء عائلاتهم ولكن لا يوجد معادل حقيقى فى الهند للهوية بمعناها القانونى والطبيعى الذى نعرفه فى الغرب.

والتمييز بين الاسم الأول واسم العائلة غير موجود فى جنوب الهند أما فى پونا حيث يوجد هذا التمييز فإن تركيب الاسم من جزء موروث مبنى على العقائد المعترف بها يشير إلى أن هذا الاسم مازال فى طور التشكيل.

والقواعد التى تختلف باختلاف الأديان وصلت لدرجات من التطور عند مستوى معين من السكان.

ومرونه هذه القواعد تشير إلى أنه فى هذا المجتمع المتعدد الطبقات تكون المجموع التى ينتمى إليها فرد ما مترابطة ترابطاً تاماً بحيث يكون اسم الأب ليس له أهمية مطلقة للاشارة إلى تلك الصلة.

فالجميع يعرفون من هى هذه البنت ومن هو هذا الولد وهكذا نجد أنه فى القرى مثلاً حيث العائلات الممتدة يصبح الناس كالآلهة يعرفون فقط باسمائهم الأولى.

وعدم الاستقرار هذا بالنسبة لأصول العائلات يرتبط فى الهند بحقيقة أن مكونات الشخص تختلف عن مكوناتنا.

ففى ماهاراشترا يميز الانسان "النفسى" والفضل يعود إلى الروح التى تولد مرة أخرى فى الجسم المادى الذى يتلقاه فى خلال سلسلة الحياة المتتابعة (كارترز ١٩٨٢/١٢٤-١٢٦).

والاسم العلم لا يسمى الجوهر أو الروح التى تمثل فى هذا المفهوم التقمصى الهوية الحقيقية الوحيدة. والاسم يعبر عن الاشكال الزائلة التى يتشكل بها الانسان فى خلال وجوده المختلف ويبث لنا القصة الخرافية لهذا المفهوم.

## ٥ - نماذج وأساليب

تدهور المراجع الدينية فى الاسماء المُعطاة دليل على عودة ظهور أذواق جديدة وأفكار جماعية جديدة أيضاً، والتأثير القوى للتاريخ وخاصة الصراع على استقلالية الاسماء هو دليل على الالتزام بهذا الصراع.

والاسماء المُعطاه تؤخذ أيضاً من أسماء الشخصيات السياسية لفترة ما فهناك أرونا وآصف على المجاهد المشهور وساروجيا من ساروچينى نايدو المحررّ المشهور فى "حركة غادروا الهند" وصديق غاندى الشاعر والموسيقى والمغنى. كما أن هناك أسماء من فترات سحيقه فى التاريخ مثل أسوك اسم امبراطور تحول إلى العوذن ووضع سلطته فى خدمة القضاء على العنف وهذه الأسماء تعكس شعوراً قومياً مشابهاً.

ومع هذه الأسماء توجد أسماء محايدة تدل على قيم عامة كمقابل للاسماء المستوحاة من الاساطير وكانت شائعة في فترة الخمسينيات من هذا القرن فكان الأولاد يسموا بڤيجاى بمعنى النصر، آچاى بمعنى الذى لا يهزم وسانتوس بمعنى القناعة وسامدها بمعنى الموحد أما أسماء البنت فشملت "آميتا" بمعنى اللانهائى واللاحدودى وآريتيا بمعنى "المتحرر من جميع القيود وموكتى "المحرّر" وچاما أى النصر.

ويبدو أن البنات استفدن من هذه التطلعات الجديدة ربما أكثر من الأولاد وهذه ترتبط

بحقيقة أنه يوجد فى "پونا" تقاليد ثقافية متقدمة تعود للقرن التاسع عشر وكانت المدينة هى مركز الحركات الاصلاحية الهامة التى ظهر من خلالها أشخاص متميزين مثل "رانادى" كارڤى وجوكها لى الذين أهتموا أولاً وأخيراً بمركز ومكانة المرأة وهكذا اقيمت أول جامعة فى پونا فى منتصف القرن. هل هذا هو السبب فى أن كثيرا من النساء اليوم تسمى بڤيديا بمعنى المعرفه كمقابل للتقاليد التى كانت تحرمهن من هذه المعرفة؟ اعتقد ذلك.

ومظهر التسميات الذى يرتبط بالتاريخ الاقليمى أو القومى يعود إلى الظاهرة التى سادت عمليه السانسكريتية فى الهند وتقليد الطبقات الأدنى للطبقات الأعلى تأخذ شكلا من أشكال تقليد الاسماء بطريقة التداول الرأسية.

والابتكار يبدو أنه يأتى من البراهمة الهندوس بحثاً عن الاصالة كأسماء البنين "آپورڤا" بمعنى الذى لم يسبق له مثيل وتوسارا بمعنى "الندى" اسماء لم تكن معروفه من قبل تعطى معنى "الشياكة بإضافة "لى" فى آخر أسماء البنات مثل "سونالى" "وفايسالى" وروبالى وهكذا.

وهذا البحث عن الجديد عن اللمسة البرهمية كما يقال فى پونا هو رد فعل واضح للتجنيس الذى يجعل من الصعب تخمين الأصل الاجتماعى للأشخاص من اسمائهم الأولى ودراسة الأساليب المتغيرة بالنسبة للممتلكات الرمزية والاجبارية والمجانية يكشف عن أحاسيس الطبقة الاجتماعية وعن الارتباط بما هو "ماراثى" خاصة.

وفى المجتمع البرهمى الهندوسى فى پونا تضفى الاساطير التى تظهر فيها الأسماء قوة تخمينية تجعلها نماذجاً تتبع وبالنسبة للأولاد والبنات حيث تمثل الأسماء خطة عمل أو نموذجاً يجب تحقيقه أو ندماً أو خوفاً من الموت.

ولأن هذه المعانى تتصل إتصالاً مباشراً بالقسم الفكرى للعالم ولأنها تصنف الشخص المسمّى كما تصنف من يسميه حسب الجنس والدور والحالة العائلية والاجتماعية فإن الاسم المعطى يلقى الضوء على صور وممارسات تساعد على بناء هوية الشخص التى تطلب اعتراف الآخرين بها واعتراف الشخص ذاته بالنظام الرمزى الذى يؤكد النظام الذى يشمل الحياة فى المجتمع الهندوسى.

والطبيعة الداخلية لهذه الهوية (المتتاليه بالنسبة للمرأة والتراكمية بالنسبة للرجل تدعو إلى إستمرارية عدم المساواة المعترف بها قانونا بين الاشخاص من جنسين مختلفين.

ومع ذلك نجد أن فى المجتمع الذى درسناه هنا، نجد ابتكارات معينة فى نطاق الاسماء التى تعبر عن آمال مختلفة، المساواة بين الجنسين قيم أكثر عالمية من تلك التى تشير إليها الاساطير أو اعترافاً بأبعاد تاريخية اقليمية أو قومية.

وأسماء البنات تشهد بهذه الظاهرة الحديثة أكثر من أسماء الأولاد والسبب فى ذلك أنه عاجلاً أو آجلاً تعطى البنات أسما جديدة عند زواجهن هى أسماء تقليدية تضاف لاسمائهن الأصلية وتضع نهاية للحرية التى استمتعن بها أثناء طفولتهن أو مراهقتهن.

وفى الختام أجد نفسى احاكى مصاصى الدماء فى القصص الشهيرة فأسأل عن لغز يرجع بنا إلى المشكلة التى أثارها الحوار فى أول هذا المقال وهذا اللغز الذى يتصل بالاسماء الثنائية التى تدخل تحت تصنيف يوحى بمفهوم آخر لعدم المساواة القانونية بين الرجل والمرأة(١٤).

ملحوظة : "أود أن اشكر بشدة شارلز مالامود وأليس ثورنر والاخوان ومن أصدقائى وزملائى : كاترين شامبيون وكارثين أوچهى وكاثرين وينيرم الذين أيدونى وساندونى فى عملى بقراءتهم وتحليلهم النقدى ولقد استرعت كاثرين أوچهى إنتباهى إلى الاسماء المزدوجة التى تثير مسألة عدم المساواة القانونية بأسلوب مختلف وبطريقة محرجة ولكنها لا تنتمى للمجتمع البراهمى".

والاستخدام يقصر الاسماء المزدوجة على الرجال (هذه الاسماء جزء منها مذكر والجزء الآخر المكون لها مؤنث). ربما كان ذلك لأن "براچا باتى" فى الاسطورة الشهيرة وعن طريق الرغبة والسلوك الرهبانى الزاهر نجح فى اطلاق العنصر الانثوى الذى كان يحتاجه لكى يتكاثر بنفسه.

وهناك اسماء تعتبر تعبيرا عن هذه الأسطورة الدينية التى يشتمل فيها العنصر الذكرى على العنصر الأنثوى بداخله.

ومع ذلك فهذا ليس شيئاً مطلقاً فالزاهدات السيدات أيضاً يمنحن أسماءً مثل سيڤمايا وچوروياض إلى أخره وهذه الأسماء تتركب من نموذج "الفيدى الأرضى الخفيف (ماكدونيل ١٩٧١ - ١٢٦ للجزء الرجالى والذى يعكس مع الاسم الانثوى الذى يسبق الاسم الذكرى وفى معظم الاسماء يميز المقطع الأخير للاسم نوع المولود فى كلتا الحالتين.

---

(١٤)اشكر شارلز مالا مود واليس ثورنر ومجموعة الاخوة" "لأن اشخاص تسموا بنفس الاسماء من أصدقائى وزملائى كاترين شامبيون، كاثرين أوچها وكاترين ونبيرجز توماس" الذين عاونونى فى عملى بقرءدتهم النقديه الدقيقة.

لفتت نظرى كاثرين أوچها إلى موضوع الاسماء المركبة والتى تثير عدم المساواة القانونية بطريقة محرجة ولكن هذه العلاقة لا تنطبق على مجتمع پونا البراهمى.

The Pivotal Role oF Bhaleti in Indian World Views.

ولكن الاختلاف الهام لا يقع فى هذه الحقيقة حتى رغم أنها نحويا صحيحه وإنما إلي حقيقة أخرى وهى ان الاسماء المزدوجة تحتوى على كلمتين عكسيتين متناسقتين ويعتبر البعض ذلك رمزاً للتعايش ولتراكم الاسمين أو العنصرين الذكري والانثوى معاً. بينما يعتقد آخرون أن تلك الاسماء تعبر نموذجياً عن أن هذين العنصرين قد استوعبا وأصبحا حياديين.

ويمكن هنا طرح السؤال الآتى : ماذا يحدث عند ميلاد هؤلاء الرجال والنساء التى تستحضر اسماؤهم "سيڤا" فى بعض من أحسن أشكاله وهو الشكل الذى نصفة رجل ونصفة انثى.

وسيظل هذا اللغز دون جواب فطبقاً للهندوسية فإن الأتمان ليس له جنس.

## BIBLIOGRAPHY

**Works on naming in Europe, America and China:**


ALLETON, VIVIANE, "Prénoms chinois ou la mémoire du mot", *Orients*, Paris Sudestasie/Privat, 1986, pp. 281-294.

BESNARD, PHILIPPE, "Pour une étude empirique du phénomène de mode dans la consommation des biens symboliques: le cas des prénoms", *Archives européennes de sociologie*, 1979, vol. XX, pp. 343-351.

BURGUIÈRE, A., KLAPISCH-ZUBER, C., ZONABEND, F., "Formes de nomination en Europe", *L'homme*, 1984, t. XX, no. 4.

DAUZAT, A., *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France*, Paris, Larousse, 1951.

DUPAQUIER, JACQUES, BIDEAU, ALAIN, DUCREUX, MARIE-ELIZABETH, *Le Prénom, mode et histoire*. Entretiens de Mahler, 1980. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1984.

GENETTE, GÉRARD, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Le Seuil, 1976.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

PIMPANEAU, JACQUES, "Les noms", *Chine, culture et tradition*, Paris, Ph. Picquier, 1988, pp. 324-330.

VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909, reprinted 1969, Paris, Mouton et Maison des sciences de l'homme.

VERNIER, BERNARD, "Fétichisme du nom, échanges affectifs intrafamiliaux et affinités électives", *Actes de la recherche, l'amour des noms*, June 1989, N° 78, pp. 2-18.

**Indology**

BERGAIGNE, ABEL, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, Champion, 1963.
BRITTO, F., "Personal Names in Tamil Society", *Anthropological Linguistics*, 1986, Vol. 28, no. 3, pp. 349-365.
BHATTACHARYA, NARENDRA NATH, *Indian Puberty rites*, New Delhi, Munshiram Manohar Lal Publishers, 1980.
CARTER, ANTONY T., "Hierarchy and the Concept of the Person in Western India", *Concepts of Person*, A. Ostor, L. Fruzzetti, S. Barnett, eds. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
CHAMBARD, JEAN-LUC, Atlas d'un village indien, Paris, Mouton, 1980.
Census of India, Mahārāshtra, *Fairs and Festivals, vratas*, 1969.
DUMONT, LOUIS, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramallai Kallar*, Paris/La Haye, Mouton, 1957.
ENTHOVEN, *The Folklore of Bombay*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
HERRENSCHMIDT, O., *Les Meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme/Essais, 1989.
KANE, P.V., *History of Dharmasastra (ancient and mediaeval religious and civil law)*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974.
KARVE, I., "Kinship Terminology and Kinship Usages in the Maratha Country", *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Poona, 1940.
— "Personal Names in India", *Bombay University School of Sociology, Silver Jubilee Volume*, 1946.
*Lois de Manu*, tr. A. Loiseleur Deslongchamps, Paris, Garnier, 1976.
MACDONNELL, *The Vedic Mythology*, Varanasi, Delhi, Indological Book House, 1971.

## *Men's and Women's Names in a Brahman Community*

MALAMOUD, CHARLES, "L'Inde brâhmanique. Karman des hommes, mâyâ des dieux", in *L'Histoire des idéologies*, vol. 1, Fr. Chatelet, ed. Paris, Hachette, 1978, pp. 68-81.
— ed., *La Dette*, coll. Purusārtha, Paris, EHESS, 1980.
MASANI, R.P., *Folk Culture Reflected in Names*, Bombay, Popular Prakashan, 1966.
ÖSTOR, A., FRUZETTI, L., BARNETT, S., *Concepts of Person*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
*Les Questions du roi Milinda*, tr. from the Pali by Louis Finot, Paris, Boccard, 1963.
RENOU-FILLIOZAT, *L'Inde classique*, II, Paris, Imprimerie nationale, 1953.
STEVENSON, MARGARET SINCLAIR, *Les Rites des deux-fois nés*, Paris, Le Soleil Noir, 1920, reprinted 1982.
ZIMMER, H. *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, Payot, 1951.

# النظر العقلى، الادراك الحسى، المحاكاة والظن

بقلم : ايرك ميكولان Eric Mechoulan

إن النظر العقلى والادراك الحسى والمحاكاة والظن هى فى الواقع مصطلحات تتعارض أحيانا إلى جانب أنها تنطوى على علاقات دقيقة تواجه أحيانا بشىء من الإنكار والرفض. ومع هذا فإن نسق المفارقة والذى غالبا ما يعمل على إحياء وبعث كلا من النظريات الجماليه والمفاهيم الخاصة بفكرة المحاكاة هو الذى يمثل فقط نوعا من المتعة التى تضفى نوعا من الأسى حيال نظم وأداء عمل تلك المفاهيم وتطورها حتى فترة البحث المعاصر فى علم الجمال.

ولابد أن نضع نصب أعيننا حركة التفكك التى انتابت المجتمع القبلى اليونانى، تلك الحركة التى أدت إلى قطع الصلة بين الطبيعة والمجتمع، وذلك فى الفترة ما بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد. ولقد كان النظام الاجتماعى من قبل يستمد شرعيته من اتساقه وتناغمه مع النظام الكونى للطبيعة. غير أن ذلك الانفصال الذى طرأ بينهما حتى على حتمية اعتماد المجتمع على نوع آخر مختلف من الانساق والذى يتمثل فى المبدأ الذى يذهب إلى التماثل المثالى بين كل الأفراد. وهنا تلعب الدلالة دوراً هاماً.

"إن كلمة norms والتى تعنى القانون كانت تنطوى - كما وضح ذلك لاروش - فى بادئ الأمر على دلالة دينية واخلاقية قريبة إلى حد كبير من النظام الكونى - الترتيب والنظام والتصنيف المتكافئ - ولقد ارتبطت تلك الكلمة فى أثينا بعد عهد بيزاسترتوس بالقانون السياسى وحلت فى هذا محل Thesmos وذلك يرجع لارتباطه بالديموقراطية المثالية

ترجمة : أحمد عبد الحليم

isonomia. وتصادف عن هيردوس دلالة أخرى ضعيفة لكلمة nomos حيث تم استخدامها كتقليد مجرد من أية قيمة معيارية. وربما يطرأ نوع من التعديل بين دلالة القانون السياسى والعرف الذى قد ينتج عنه الانتفاع بالفكر الفلسفى خاصة مع المفكرين السوفسطائيين"(١).

إن تلك الفترات الثلاث التى شهدتها دلالة كلمة nomos تبلور لنا التطور الذى أود جاهداً استعادته من جديد. وسوف أعود لاحقاً إلى ذلك العهد السوفسطائى الثالث. ولكن الآن أود أن ألفت الانتباه إلى أن المدن الاغريقية قد جابهت مشكلة خطيره وذلك يرجع إلى أنه مثل هذا المجتمع الذى لا يقوم على نظام كونى محدد ولكن يعتمد فقط على سلطة الكاهن الذى كان بمثابة الملك. وكان يقوم فى نفس الوقت بدور المنظم ومثال النظام الاجتماعى فكان لابد من تثبيت الاحداث بصورة ديمقراطية. وكان لابد ايضا من اجتناب ماقد تخلفه أفعال الكاهن والذى كان يؤديها طبقا لوجهة نظره الخاصة من فوضى فى الخطاب حيث أنه لم يكن فى سلطة أى فرد تحديد معنى قيمة أى حدث(٢).

وهكذا يصف Wald Godrich الحل الذى تصوره الاغريقيون :

"اختار الاغريقيون أفراداً معينين على أساس أمانتهم وموقفهم العام من الدولة ليكونوا ممثلين فى مناسبات رسمية معينة فى بلاد أخرى أو فى أمور ذات أهمية كبيرة. هؤلاء الأفراد يحملون لقب Theoros وهم جميعهم يكونون Theoria. (من المفيد أن نضع نصب أعيننا أن الكلمة تدل على الجمع) وإن Theoria تمدنا بأساس وطيد من الحقيقة. والذى أؤكد عليه قد يصبح مجالاً لحديث عام. إن الفرد العادى وحتى النساء والعبيد والاطفال كل أولئك قادرون على الادراك الحسى. ولكن هذه الإدراكات الحسية ليس لها أرض اجتماعية. فهى لم تكن محظورة وبالتالى لم تشكل

---

(١) [1] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1982, Vol.

(٢) See Florence Dupont "Ciceron, Sophiste romain" in Langages

"إن الشعب فى أثينا مجموعة من الأشخاص المجهولين ولا يوجد مواطن له ميزة خاصة ليتحدث أصدق واعدل من الآخرين. Demos موضوع عام لكل الأحاديث المنطوؤة التى تشكل كل الأحاديث الممكنة حول هدف المنافسة. إن كلمات الناطق ليست هى التعبير عن حكم قد يكون الادراك صوته. بل على العكس هو للدرجة التى يختص فيها المتحدث كفرد للدرجة التي يتطابق فيها مع Demos يكون فيها حديثه مقنعا".

قاعدة للبحث والحكم والعمل فى الدولة. إن الحدث المعلن نظرياً هو فقط الذى يمكن تناوله كحقيقة"(٣).

إن كلمة Theoria أشارت إلى ما يمكن أن يكون مشروعا من الناحية الاجتماعية للتحدث عنه. وبالتالى الوحيد الذى له الحق (وكذا الواجب) للتفكير. ويضيف Wlad Godsich قائلاً

"فى الواقع قد يكون أكثر من اهتمام نظرى فى تصورنا الحالى للمصطلح أن نعجب أنى للبعد الاجتماعى وللتحقق من الأحداث أن يختفى"(٤).

وحقيقة إن هذا الاختفاء هو الذى يهمنى هنا. لقد أتت على اللحظة التى يستطيع الفرد من خلال Theoria مشروعة وكذلك الادراك الحسى يستطيع أن يحدث فرقا ذا طبيعة وجودية من Theoria و aithesis.

وقبل أن نصل لهذه النقطة يجب أن نلحظ عدة متوازيات لاغنى عنها. على سبيل المثال حقيقة أنه منذ ذلك الوقت أننا ننطلق من النظام قبل المالى حيث قيمة الاستخدام هى التى تكاد تكون (الهدف مأخوذ من شبكة قيم سحرية خاصة) نظاما مالياً تهيمن فيه القيمة المقايضة (الهدف الآن ليس له إلا معنى مجرد واحد فقط يتطابق مع كل الاهداف). بمعنى آخر. إننا نجد إلى جانب التطور السياسى الاجتماعى نفس القيمة ذات الهوية المجردة والمساواة وهاتين الصفتين ليستا انعكاسا للأخرى كما هو واضح.

هذه القيم الجديدة ستكون تلك التي تفرض نفسها على الفكر الاغريقى(٥). وعلينا أن

---

(٣) [3] Wlad Godzich, "The Tiger on the Paper Mat," introduction by Paul De Man, *The Resistance as Theory and Other Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. XIV.

(٤) Godzich، المرجع السابق، ص ١٥ من المقدمة.

(٥) كما وضح لنا المثال اللغوى أن Benvensite يبدأ من جديد عندما يقارن الاشتقاق الاغريقى Polis.Polites باللاتينى Civita. فى الحالة الأخيرة الفرد المشترك يأتى فى المقام الأول والمدينة تعرف بالإشارة إليه كأنه مجموعة موحدة من أولئك الذين تربطهم علاقة الجنسية فى الحالة الأولى على النقيض نبدأ من نقطة مجردة المشتق منها كلمة، Polites ألا وهو الذى ينتمى لـ Polts إن المطلق والمساواة بأتيان قبل المطلق الذى يشكل الاساس للفكر الاغريقى المدنى. انظر Beveensite Problemes de linguistique. بالاضافة لذلك أننا نجد فى اللغة الفرنسية أننا نقتفى أثر المثال الاغريقى وليس اللاتينى. فتصورنا للمجتمع المدنى أقرب للتصور الاغريقى. فمن الضرورى أن نرى كيف يعمل الانقلاب اللغوى بادئاً من القرنين الثانى عشر والثالث عشر جنباً إلى جنب مع فكر

انظر P. Michaud - quantin universitas expressions du mouvement Communautaire dans le Moyen Age latin, Paris, Vrin, 1970.

نفرق بين حركتين ذواتى نظام جغرافى. الأولى عند Ionia لا تحاول استيعاب الـ Phusis فى اطار كونى ذى حياة (فى نمو النباتات أو حياة الحيوان) بل فى شكل تكنولوچى آلى. أى أنه لن يكون هناك قصة غامضة حول ميلاد العالم؛ بل على العكس ستكون التركيبات الأولية والمبادئ الأزلية هى المنشورة. وبالتالى ستصبح القضية قضية معرفة ما الذى يجعل الحياة الآلية تعمل. وسيتم اعتبار التصور الالهى هو العامل الخارجى للطبيعة، أما الحركة الثانية فعند بلاد اليونان الكبرى Magna Grecia حيث يحاول اتباع فيثاغورس تأسيس توافق اجتماعى قائم على توافق حسابى. وحيث يطرحون الثنائية بين الروح والجسد. ثنائية تهيمن فيها الروح على الجسد وتوجهه لما لها من علاقة بالسماء. وهى فى النهاية تحدد موقف العامل الخارجى عن طريق علاقتها بالعالم الحسى (Phusis. يبدو أن الانفصام عن العالم المحسوس لا يتم بالكلية. بل لا تزال ثمة محاولة للتفكير فى التضاعف ((ta onta وهرقليطس بالطبع هو أفضل مثال على ذلك. أما مع بارمنيدس الذى يتصور الكون كله تاما فريدا فقد حدث أول انفصام.

لكن قبل تحليل النموذج المقترح من قبل بارمنيدس يجب فهم شكل الرمز نفسه للفيلسوف والذى سنشير إليه هو حديث الـ demiourgon. والذى يربط بعض المؤرخين. مثل Doobls بينه وبين الكهنة. إن demiourgon هو النبى أو الشاعر أو الموسيقار أو الراقص أو الطبيب وأشياء أخرى عديدة. هو العراف الذى يرجم بالغيب. وعلى أية حال فإن الذى يشكل أصالة الفيلسوف بالنظر إلى الكاهن هو حقيقة أن الفيلسوف فيما يتصل بالارق السياسى لا يقنع بأن تتعلق رؤاه ببعض البدائيات. بل بدلاً من ذلك سيعلمها لكل فرد بالمدينة وهكذا إيصالها بالحكم والانعكاس. فالغيب إذن لم يعد مكاناً للهوية الذاتية الموضوعيه لما يقول Vernant باختصار (العقل) (logos). ولأول مره فإن شكل المناقشة هو الذى سيحدد برهان قيمة أية عبارة.

إن بارميندس هو أول من افتتح هذا التصور بفرضه مبدأ الهوية (الشذرات ٨ ، ١٦) Cstia oukestin (موجودة وغير موجودة) [٦]. أو مبدأ عدم التناقض. وبفحص هذا التكرار اللفظى سينبعث المنطق : أى للتفكير فى أن الفكر سيؤدى إلى نظرية للعقل مثل الفرض. وكذلك يبين لنا فحص النظرية بهذا الشكل الشيق : وهو معطى فى الشكل الموجز

---

(٦) اننى استخدم النص الاغريقى فى كتاب Nestor -Luis Cordero Les deux Chemins de Parmenide

اننا نعرف أن هذا النص الباقى لنا من أعمال بارمنيدس هو قصيدة وتحكى عن زيارات الإلهة التى كانت تعلم بارمنيدس طريقى الحقيقة والرأى.

وعلى أية حال كل شيء جاهز لهذا التناقض ليثبت وجوده حتى تحل قضية جمودية مذهب بارمنيدس الأحادي.

وقبل أن تصل لتلك النقطة - أي إلى افلاطون - قد نتساءل لماذا يفرض مبدأ عدم التناقض نفسه بعد ما بدا أنه زائف في العالم الحسى ونائياً تماماً في عالم ما وراء الطبعة؟ في الحقيقة علينا أن نفهم أن المرغوب فيه هو تصور عالم الغيب وبالتالى أفكار العالم الحسى وبعيداً عن نموذج ماوراء الطبيعة الذى يفترض توافقاً مجتمعا طبيعيا تم ابطاله فعلاً "وهكذا كان من اللازم أن يكون هذا الكلام حديثاً محدداً لا ينكر نفسه ولا يحمل إدانة في نفسه"[٧]. فشرعية هذا الحديث إذن موجودة .. ليست خارجه بل داخله .. تماماً مثل أن المجتمع يسكن نفسه وليس الكون. ومن السهل عند هذا الحد أن نرى التوازن الفاصل بين السياسية والاقتصاد والثقافة .. فى كل مرة تكون المسألة مسألة تأسيس قيم النظام الاجتماعى الجديد، (المساواة المجردة (المطلقة) والهوية).. من هذه البداية تتغير العلاقة بين الاحساس aislhe sis والنظر Theoria.

فإن Theoria (النظر) التى لازالت تأملا تصبح فقط ذلك الوجود الغيبى وأكثر حقيقة من الواقع المحسوس - رؤية الإلهة Theorie Aletheia لم تعد بعد نظام aithesis: بل هى نظام الحديث والكلام (العقلى) لذلك فمن المنطقى أن لا تصبح aithesis ميدان المظهر .. ميدان الخداع ووهم الحواس وباختصار اللاموجود. وهناك انفصال عن التضاعف الحسى وكذا الاجتماعي إلي البحث عن الواحد من خلال توسط الحديث ذى الشرعية المنطقية (متطابقة فى ذاتها). إن Theoria and aithesis اصطلاحان متناقضان طبقاً للطريقتين المتناقضتين التى وصفتهما الإلهه : الحقيقى والزائف ... الوجود واللاوجود... الواحد والمتعدد ... الخفى والظاهر ... النظام والفوضى ... القيمة والصحيح ... الحقيقى .... والزائف ... العقلى واللاعقلانى.

بمثل هذا السياق من السهل أن نفهم إدانة الافلاطونيين للشاعر (أنه فى الجانب الخطأ وراء الحد) إلا أنه من السهل أيضاً أن ندرك عجز.. الفلسفة القائمة على مبدأ الوجود الذى يعتقد فى aisthesis حيث أن الأخيرة كانت مستبعدة منذ البداية من ميدان الفكر. بمعنى أنه قد أصبح غير شرعى (وهذا من المستحيل فى نظام الاسناد المأخوذ فى الاعتبار) والاعتقاد فيه. وأيا كان بالنسبة لبارمنيدس فقد احتفظ بالمقياسين بينما أكد

---

7 Régnier, *Les Infortunes de la raison*, Paris, Seuil, 1966, p. 140.

(Estin). ويريد بارمنيدس بايجاز هذا الموضوع أن يقودنا للتفكير فى الاحادية الضمنية للتكرار. وهكذا يستخدم نفس الفصل. ويحمل العنصرين كلا من الموضوع والفعل، الوجود فى أنه يوجد. عنصران وليسا عنصراً واحداً بمفرده. إن بارمنيدس يضع فى اللغة ما تكشفه اللغة: أى الوجود يوجد.

بيد أنه لا يتوقف هنالك ... وبمعنى أكثر دقة إن ما تمليه عليه معبودته وإلهه - حيث أن القصيدة هى استحضارية وهى مسألة رؤيا - لايتوافق مع السبيل العادى للحقيقة والوجود. فالطريق للحقيقة ليس طريقاً واحداً.. طريقاً إلهياً لا يظهر إلا عن طريق صوت - إلهى. فالطريق الآخر هو الظهور - اللاحقيقة. الذى يشترك فيه البشر وهو المسمى بالرأى. وهذا الطريق برغم أنه غير حقيقى فإنه يختزن نوعا من المعرفة تقوم المعبودة بتعليمه لبارمنيدس كى لا يتمكن أى بشر كان من التفوق عليه.

كما يجب أن تكون هناك معرفة خاصة بالبشر. حتى لو كانت معرفة للظاهر (والذى لا يعنى معرفة ظاهرة) فخطأ البشر تنبع من اللغة: فهم قد أسسوا نظريتين لتعريف الظواهر الخارجية .. بمعنى أنهم يخطئون الحقيقة الوحيدة ألا وهى أن الوجود ظاهر حتى فى اللغة. إذن فالخطأ ينبع من حقيقة أنه بدلاً من عمل تحليل لغوى للغة للبقاء والوجود يستخدم البشر تحليلاً اسمياً وفى اعتقادهم أنهم سيجدون الحقيقى عن طريق القوة السحرية للاسم. ولهذا يدعون رجالا dikrana أى رجال برأسين لأنهم يعارضون تعدد الاحكام الاسمية للتفكير العقلانى الفريد للوجود. وهم بهذه الطريقة يمكن أن يتحدثوا عن ضوء الليل (naktiphase) بربط محمولات متعارضة فى كلمة واحدة. ويعتقدون أنهم سيحددون حقيقة معينة. بينما أولئك الناس هم الذين أسسوا اسماً مميزاً لكل شىء ذاهلين عن أن الكلمات ليست سوى تقاليد لا تمت للواقع بصلة ومقتنعين أن الكلمات صادقة وحقيقية. من هنا ينبع الطريقان اللذان ترسمهما عينا الرجال .. وطريق الحقيقة الذى يسير عبر تحليل قواعد اللغة لاظهار انه ليس ثمة شىء إلا الوجود .. وطريق المظهر الذى ليس إلا اعتقاد فاسد فى قوة التسمية .. باختصار "هرطقة".

فإذا كان التعارض بين الوجود والمظهر بالنسبة لبلامنيدس واضحا جداً فليس ثمة مجال لقضية استهانة بالعالم الحسى إلى درجة انكار شرعيته. بل بالاحرى يمكن أخذ معيار الأماكن المتتالية للآلهة والناس .. للوجود واللاوجود. وكذلك امكانية (حيث لا تناقض) وجود طريق - تصفه البداية المجازية للقصيدة التى لا يجب أن تصل بها لتصبح مجرد زينة بلا معنى - طريق ليس بالمعيار العادى ولا حتى بالضابط العادى.. أى لا يمكن أن تجد عند بارمنيدس تعارضاً ظاهراً ملموساً للدرجة التى يصبح فيها الإثنان شيئاً واحداً.

على تميز الاستخدام (حيث أن الحديث ينتمى بالفعل للنظام الالهى)المتوافق مع الحقيقة. أما مع أفلاطون فالوجه الآخر للمظهر لايدرك إلا من خلال شكل التغيير. وفى أية حالة فإن اختفاء البعد الاجتماعى لـ Theoria (مثل بعد الـ aislhsis) يحدث خلال هذه الحركة التكرارية التى تبعث بـ Thearia إلى جنة الأفكار وبـ aithesis إلى نار الوهم.

ولنر الآن بدقة كيف يخطو افلاطون فى كتابه المشهور "الجمهورية The Repuldic"[٨] ليقيس عيوب الاحساس aithsis وكذلك نقيضها أيضاً mimes. إن مقدمة كتابه الجمهورية ذات شقين : أن الفرد يجب أن يفسر امكانية معرفة الوجود (نظرية الافكار) وكيف تكون حياة الناس المشتركة قابلة للتطبيق (طبقا لفكرة المعيشة المشتركة) وهكذا فإن المسألة مسألة علم المعرفة والسياسة قد بدأت بنظرية الوجود كفكرة - وليست شبحا للوجود .. إنه بهذا المنظار الثنائى (مثل كل النظريات الثنائية تركز على نفس النقطة)[٩]. يجب أن ندرك رفض المحاكاة.

يبدأ أفلاطون من حقيقة أن فكرة واحدة تحتضن مجموعة من الموضوعات المتكثرة. والتى نطلق عليها نفس الاسم ويعترف فيها .. وهكذا وعندما يكون هناك عدة أسرة مع عدة منضدات فليس هناك أكثر من فكرة واحدة للسرير. وفكرة واحدة للمنضدة. الآن فإن هذه العلاقة المتبادلة بين النظر والفكرة وتضاعف الموضوعات. تدرك فى نسيج اللغة .. وبدقة أكثر فى علاقة المحمول بالموضوع. ومن الواضح أن الفكرة ليست مقصورة على الاسم ولكن على الطريقة التى تعمل بها. وكما هو واضح هنا يبدو أن الأسم قد توسطها.

العامل الذى يصنع الاسرة ويحولها إلى Poiei بعد ما كانت فكرة. أما الفكرة نفسها فلا يستطيع أى صانع بشرى صياغتها. من الواضح إذن أن demiourgein بالنسبة لـ Poiein مثل المفرد بالنسبة للمتكثر من يعمل للمجموع بالنسبة لمن يعمل كل شىء فى oai يعقلها سقراط بهذه الطريقة:

- فكر الآن فى الاسم الذى سنطلقه على العامل.
- من الصانع (الخالق) ؟
- الشخص الذى يصنع كل الموضوعات التى يصنعها العاملون المختلفون كل بطريقته.

---

(٨) Plato, la Republique Book أحيانا أعدل الترجمة لتكون بلغة أدبية أكثر.

(٩) اذا أصررنا على القول بأن افلاطون لم يستفسر عن الفن من وجهة نظر سياسية فإن هذا يعنى أن افلاطون يقيم الفن من حيث وضعه بالنسبة للدولة، طبقاً لجوهر الدولة .. أى المعرفة المتعلقة بالحقيقة. مثل هذا التساؤل عن الفن هو فى حد ذاته نظرية له فى أعلى درجاتها.

- اذن أنت تتكلم عن رجل رائع قدير !
- انتظر أنت ستقول ذلك فى الحال بتفكر أكبر. هذا العامل الذى اتحدث عنه ليس فقط قادراً على صنع كل أنواع الأثاث بل ويصوغ كل الأحياء بما فيهم هو نفسه بالاضافة إلى أنه يصنع الأرض والسماء والآلهة وكل ما فى السماء وكل ما تحت الأرض.
- انت تتحدث عن فيلسوف رائع تماماً.

إن فصل تلك القوة الخلاقة عن الخالق هنا يبدو غير واضح تماماً. وغالباً هذا لتعلق الحوار وليس لقلة الوضوح فى المصطلح. بل بالأحرى قلة الوضوح ضرورية للدرجة التى تصبح فيه نقطة الاهتمام هى وضع مصطلح أية كلمة صحيحة للاختلافات بين هذه الممارسات البسيطة إن عملية التسمية هى عملية تجزئة.. وفى نفس الوقت مشاركة وانفصال.

ماهو مثير فى ذلك الصانع أنه قادر على كل شىء ولا يوجد شىء مخلوق يستحيل عليه صنعه. فهو يبدو خلاقاً لا يضاهى. لكن Glaucon لم ينخدع بهذا. وإن الاسم الذى رمز به للصانع لا ينقصه استحضار ذكى : المفكر(١٠). فالخالق الكبير يصبح رمزاً مؤثراً ولاعبا بالالفاظ: فهو فقط يصوغ الكلمات التى تحملها الرياح بعيداً فى الحال. إلا أن سقراط لا يسلك نفس المسلك الذى يسلكه المفكر، فهو بفضل استخدام صورة المرآة التى - سرعة الخاطر موجودة كذلك عند المفكر - تتيح بأن يصبح التساؤل ليس من هو الذى يقدم إلى ما هو الذى يقدم .. ليس كالحقيقة بل كظهور الهدف .. والرسم هو اللفظ السطحى للمرآة : فالرسام قد يوصف كأحد أولئك الذين باستطاعتهم انتاج كل شىء بما فى ذلك السرير. والآن، صانع السرير يصنع سريراً واحداً فقط ويبدو كأنه سرير حقيقى. إذن ما الذى يقسم فكرة السرير .. السرير المعين والسرير الظاهر، بشكل معين إن قصد افلاطون

(١٠) يجب ألا نتخذ من هذا الامر فرصة: ففى حوار المفكر سنجد نفس الاتهام بالضبط مع شىء آخر أكبر (فكرة الدفع). ومن يؤكد أنه يعرف كيف، لا يقول ولا يتعارض، بل ينتج ويصنع عن طريق فن فريد كل شىء. فإن ذلك الشخص المنتج وأنت وأنا وكل من ينمو والبحر والأرض والسماء والآلهة هم الباقون. ماهو أكثر فى دورة اليد التى تنتج أو سائر المخلوقات الأخرى فهو يساويها بكم صغير. إنه أمر مضحك أنك تضع. ماذا؟ عندما يوجد شخص أنه يعرف كل شىء وأنه سيعلم كل شىء لشخص ما آخر بلا مقابل فى وقت قصير ألا نعتقد أن ذلك ليس إلا مزاحا؟ والآن هل تعرف أكثر من عالم أو مأوى أكرم من المحاكاة mimetics؟

هو ايضاح الطرق المختلفة وبالتالى ثمة ثلاثة طرق للوجودولاشتقاقات الوجود "كما يزعم هيدجر Heidegger [١١]. فلنسلم بهذا حالياً. وعلى أية حال هذه الاشكال يجب أن تسمى أيضا. فمن ناحية أن الذى يستطيع ايجاد السرير الاساسى لا يكون إلا إلهاً. وسيسمى فيثاغورس Phutourgas- والذى ينشط Phusis ويسمح لها بالنمو، ومن الناحية الأخرى ذلك الذى يصنع السرير المفرد فاتحاً المجال لفكرة السريركى تظهر .. ذلك هو الصانع - وذلك الذى يؤدى دور Demos[١٢]. وفى النهاية الفنان الذى ليس بصانع demiourgos ولا شاعر Poietes سيسمى المقلد (المحاكى) لكل هذه الأشياء التى يصنعها الصانعون. يعنى أن المسألة ستكون مسألة "محاكاة" لكل .. الموضوعات وليست (للفكرة) كما هى ولكن كما تبدو (فى صياغتها) وحيث أن Glaucon لا يستوعبها فإن سقراط يضيف :

- إذا نظرت إلى سرير من الجانب أو من الأمام أو من أى اتجاه هل السرير يختلف عن نفسه أو حتى بدون اختلاف هل يبدو مختلفا ؟
- ....
- إنه يبدو مختلفاً ولكن ليس كذلك.
- الآن فكر فيها .. ما الموضوع الذى يفترض الرسم علاقته بكل موضوع؟ هل يقوم بما هو قائم أم بما يبدو؟ هل هو تقليد للمظهر أم للحقيقة؟
- المظهر.
- إذن ففن التقليد بعيد عن الحقيقة .. وإذا كان يستطيع عمل كل شىء فيبدو أنه يلمس جزءاً يسيراً فقط من كل شىء وأن هذا الشىء ليس إلا خيالاً.

وبما أن الوضع محدد منذ البداية فى دور العيون (مرآه الرسم) فنحن الآن أمام تجربة العالم المرئى: توجد استحالة حسية لرؤية سرير بكل جوانبه. ولذلك يبدو مختلفاً فى كل

---

(١١) هيدجر، نيتشة ص ١٦٦.

(١٢) إنه لأمر شيق أن يختار افلاطون هذا الاسم الذى كان يرمز من قبل للرجل الحكيم. الكاهن بسبب القيمة الادبية لـ demos - ergon. فى Timaeus نفس هذا المصطلح أطلق على الإله الخالق لهذا الكون. هذه الاختلافات اللغوية تجعلنا نستوعب أن أحد اهداف The Republic هو اظهار الفرق بين Phusis. Demos and Mimetes.

مرة ولكن وجوده كما هو دائما حتى وإن لم تكن تتعرف عليه على أنه سرير. إن التجربة التى تؤدى بنا إلى معرفة (تسمية). الموضوعات تنبع من انفصال الكينونة عن المظهر حيث أن المظهر يبدو دائما غيرمكتمل وغير ملائم فى نفسه ولا يجد تمامه إلا فى دورانه حول السرير. وبالنسبة لهيدجر Hedgger فيعتبر ان افلاطون يعرض لنا هنا الاشتقاقات الثلاثة المكنة وذلك على أفق هذا الانفصام السابق الذى يجعل المظهر أحمق من فى العائلة وأن الوجود هو ابنها الرائع الكبير. وذلك لا يرجع إلى أننا لا نرى الموضوع بكل أوجهه التى نستطيع التعرف بها عليه - وليس ثمة حاجة لمن يذكرنا بوجود الموضوع لكى نعمله[١٣]. وهذه هى التجربة التى يفترضها الرسم لنا:.

"إن الأمر ليس مجرد حقيقة أن الفنان لا يستطيع انتاج منضدة تستخدم ولكنه لا يستطيع أن يجعلها تظهر ككل بكل زواياه فى نفس الوقت بما يسهم فى تحديد طبيعيتها مثل mimetes[١٤]. لكن هيدجر Heidegger لا يذهب بعيداً عن هذه الملاحظة رغم أنه يثير نقطة هامة بتمسكه أن التخمين سيؤدى به لأن يرجع إلى ما يقصد أنه يظهره على أنه واجب الوجود. وفى الواقع يفصل الاحساس aithesis عن الرؤية Thearta فنحن مضطرون ألا نتصور السابق إلا فى معيار اللاحق وأحياناً بدرجة بعيدة ولكنها غالباً إهانة إن الخطأ الأكبر، هو أنه لا ينتج إلا مظهراً - وشبحا - ويمثل ليس فقط مجرد المظهر بل والمظهر الوحيد كذلك - علاوة على ذلك فإننا نتعرف على السرير والمنضدة والنجار وهلم جرا، ولكن ما الفضيحة فى المحاكاة ؟ فى الواقع أن ذلك يحدث فقط فى أن الشخص يقلد صوتا أو إشارات أشخاص مختلفين أو الأحرى حيث أنها ليست مسألة أفراد فمسابقة واحدة (للشاعر الحديث) يستخدم حديث عدة مسابقات مختلفة. وفى الحقيقة أن الكاتب يستطيع تأليف حديث الطبيب النفسي والاجتماعى والمؤرخ الجغرافى والطبيب البشرى وعالم النباتات والفيلسوف (وكذلك البرجوازى والمعلم والفلاح والشرطى وطالب الستينات أو ملكة إنجلترا الجريئة) بدون اتهامه بالمراوغة والخداع فى الحال.[١٥] بيد أن أفلاطون

---

(١٣) قد نلاحظ أن علم الظواهر يجتر نفس الخطأ عكسياً عندما يدعى أن المكعب ذات الستة أوجه ليس له ستة أوجه فى نفس الوقت للدرجة التى إذا أصبح فيها المكعب الحقيقى هو مكعبى أنا فأنا أرى كل أوجهه وجهاً واحداً.

(١٤)هيدجر، نيتشة ص ١٧.

(١٥) لنأخذ مثالاً واحداً الحديث الطبى عند Balzac إنه مقبول ليس فقط بدون مشكلة ولكن لأن السلطة نفسها تشرعه مادامت هناك اطروحات طبية لامراض شخصيات معينة فى -La Comedie Humaine ونحن نهنئ Balzac على حدة وصحة. ومن ناحية أخرى ليس مقبولاً بدرجة كافية عندما يدعى مؤلف بكل وضوح مثل هذه السلطة مثل Zola والتى يعرض فيها نفس الأطباء بدلاً الرسم الكاريكاتورى للأوصاف الجسدية.

حساس مثل Baupdiev كالمسائل شرعية الحديث: ذلك بأن يسمح شخص لنفسه أن يغتصب وظائف ليس أهلاً لها ولم يطلب من أحد إنجازها ولا يصلح احد لها: وهذا هو الأمر المفضح.

إذن ما الذى يجعل الحديث غير الشرعى حديثاً شرعياً ؟ .. يمكن أن نقول إن مرجع ذلك للمكان الموجود فيه والذى يعطيه شرعيته ... إننا أفراد رواية وليس شيئاً حقيقياً - وبالتالى فإن كل الاحاديث قد توجد بدون السؤال عن الوظيفة الرمزية للمجتمع ...

وقد فصل هذه الأحاديث إلى الدرجة التى تكون فيها زائفة رسمياً وعند التمسك بها لسبب واحد بدون أهلية أخرى تؤازرها غير حبكة أحاديثها الزائفة فالفضيحة إذن فى طريقها للزوال .. فنحن قد أصبحنا على أرضية من الشرعية.

بيد أن الأمر يسير بخطى سريعة تجعل أفلاطون يتوقف مرة أخرى: إن الخطأ فى هذه الاحاديث الزائفة أن لها تأثيرا يتخطى إلى الحقيقة. فبالنسبة لأفلاطون فإن الشخص الوحيد المؤهل الذى يقول الحقيقة هو ذاك الشخص الذى يذكر الفكرة ويسير فى ضوئها وله قدرة على الايجاد. أما الآن فإن غير المؤهل يبدو وكأنه يقول الحقيقة فهو ينتج وهم الحقيقة مظهر للوجود وليس الوجود نفسه. وليس هو غير المسموح به لأنه لو قد عنى بهذا خلطنا بين الكفاءة مع عدم الأهلية والصادم الزائف والحقيقى مع غير الحقيقى والوجود مع اللاوجود ولن تؤدى الحياة المشتركة وظيفتها فى أمان. وبعيداً عن بعدها عن الفكرة فإن المحاكاة غير مدركة لذلك: فالمحاكاة تحبك شكلا آخر لا يذكر أو يدرك الفكرة وليس الا مقدمة مبدؤها من الغرائب المتضاعفة لما فى الاستخدامات اليومية. فالمحاكاة تقوم مباشرة على المظهر على الرأى.

هذا الجهد لا ينبع من التحليل فى ضوء كشف الوجود ولا فى ضوء الانتاج بداية باللاوجود حيث أن الاثنين فى مذهب الوجود الذى يفكر فى نفسه بلغة القضاء:

"إن البعد فيما يتعلق بالوجود ورؤيته يعطى المقياس الحقيقى لتحديد جوهر المحاكاة"(١٦). وإن البعد بالنسبة للوجود هو الذى نظم الخاصية المميزة للعمل. علاوة على ذلك فإن العمل المقلد ليس له خاصية ذاتية ولامكان خاص به بما أنه يستعير خاصية ومكان الآخرين فهو لا يأتى من الوجود ولا من اللاوجود ولكن من الآخرين فى تفردهم. والعمل لا يقول الحقيقة ولا الزيف لأنه لا يتحدث عن نفسه ولكن بالاسم الذى يستخدمه من الآخرين (الطبيب أو النجار أو الفيلسوف) مرتبطا بالحقيقى والزائف. إن التحليل

---

(١٦) هيدجر، نتشة ص ١٦٩.

الأفلاطونى صحيح لدرجة مذهلة ولا يضاهى بلاشك - من بين الأفكار الأخرى لأنه يدرك أن فعل المحاكاة لا يقوم على الكون وإنما على السرعة. ولكن ربما كان ذلك بسبب أن فعل المحاكاة بالنسبة للفكرة يعتبر تحديا جباراً. كيف لنا وقد أقررنا بمثل هذا العمل من المظهر الواضح من بين المظاهر الأخرى أن نجد فكرة العيش المشترك فيما وراء الخبرة)، التأكيد على علاقة صحيحة بالاشياء ويتكون وللآلهة ولسائر الناس؟ إن الاستعباد من المدينة وليس من الأزوراء.

(يبدأ أفلاطون بالتأكيد فى بداية الكتاب العاشر على حبه لهو ميروس) لكن ادراك غير الكفؤ فى مكتب المدينة تحكمه الفكرة.

بالنسبة لـ Heidagger السرير يعرف مثل الحالات النحوية للاسم أو مثل انحدار الوجود[١٧]. أما بالنسبة لأفلاطون فالسرير يعرف مثل ما يعرف الانسان الهوية ولأن السؤال الرئيسى الذى يطرحه فمن المحاكاة هو سؤال الهوية: ليس فقط كيف ينتج المتطابق بدون أهلية وإنما ماذا يسمى الاسم العلم حديث المقلد وهذا هو سبب أن القطعة بكاملها تحاول دائماً تسمية أى شىء - نظرية الوجود ترتكز على ممارسة اللغة كتسمية. وبينما تبرز المحاكاة من البداية شكل الأسم لصالح استيلاء آخر للغة (بطريقة أكثر نحوية).

أكثر من ذلك هذا الحديث للاسم العلم يشترك أيضا فى عبارة ذات علاقة بالانسان: ليس فقط فى النسب الذى ينبع من الفكرة للمظهر ومن المظهر للمظهر ولكن فى محاولة تقسيم الميراث لفصل الولد الصالح عن الفاسد. لفصل الفلسفة عن التقليد والمحاكاة[١٨]. تلك هى الكيفية التى يجب أن نفهم بها الاشارة إلى الفلاسفة السوفسطائين، حيث أنه يغتصب أهليات ليست له، يتحدث باسم الآخرين، ويعمل فى العالم المظهرى فقط. إنه الشخص الذى على الفور ينتج إبداعات ويتخلى عنها لأقل مبلغ إن السوفسطائيين فى عين أفلاطون مخطئون: إنهم يخلطون القيم المختلفة للجوهر... إذا افترضنا - سوفسطائياً يتحدث - أن الصالحات توجد على الجانب الغير مظهرى، كما رأينا وبعيداً عن العالم

---

(١٧) من منظور مظاهر صور الوجود انظر هيدجر مقدمة فى الميتافيزيقا، ، باريس بليمارا عام ١٩٨٥ صفحات ١٠٧ - ١٢٤ وأيضا Etre et Femps، باريس، باليمارا ١٩٨٩.

(١٨) إن هدف التقسيم ليس تقسيم النموذج إلى عناصر على الاطلاق، بل اختيار النتائج ؛ تمييز المزاعم وتمييز الطيب من الخبيث والموثوق به من غير الموثوق فيه. المذهب الافلاطونى هو فى ملحمة الاوديسة Odyssye الفلسفية والمنهج الأفلاطونى الجدلى ليس جدل التناقض أو التعاكس بل جدل التنافس جدل المنافسين والمدّعين. إن جوهر التقسيم لا يظهر بشكل واسع، فى تحديد عناصر أى نوع ولكن يظهر فى الاعماق فى اختيار الأنساب.

الحسى - اقتصادياً نتحدث - فإن أفلاطون (مثل أرسطو) يعتبر أن قيمة وحقيقة (الصالحات) تكمن فى الجانب المظهرى وفى الحقيقة المادية للأرض والملكية وليس على الجانب الوهمى للمال - ويتضح لنا الآن أن السوفسطائيين لا ينكرون فقط العالم غير المرئى ولكنهم على استعداد لأن يبيعوا معارفهم مقابل المال، أو بعبارة أخرى، منسوبة إلى أفلاطون، يستبدلون الوجود الحقيقى (بالطبع بفرض أنهم كانت لديهم معرفة حقيقية به، مقابل اللاوجود. (الـ namas مقابل namismata) مثل الاستبدال الفنى (الـ eidos مقابل eidalon). إن الـ noaisma تكون مثلها مثل المال أو مثل المقدار الجارى، أو أكثر تعميماً مثل كل ما يعرف ويؤسس الاستخدام. ومن هنا جاء الانكار لشخص ما خارج عن المجتمع ولأى غيرية متعدية قبل سلوك المجتمع إن السوفسطائى، مثله مثل الفنان يعمل على مستوى الاستعمال الشائع. ولكن حيث أن هذا العمل ليس له أداء يومى نحو الفكرة (والتى دائما تكون بعيدة) فإنه لا يستمر أو يدوم إلا فترة قصيرة مؤقتة إنه الأداء السريع (Tokha). وعكس ما يقوله Heidsggera هيدجر عن الشعر فإن رفض الشعر لا يأتى من بعده عن مكان وجوده بقدر ما يأتى من غيابه عن عصره والآن هذا الغياب عن العصر يأتى فقط من حقيقة أن الشعر لا ينتج من الاستعمال من المباشرة الفورية من المجتمع للمكان المحدود بالساحة الاغريقية إن الـ Mimesis (التقليد أو المحاكاة أو التنكير السيء) لا يرفض حينئذ باعتباره انحطاطاً أو سقوطاً ولكن غير ذلك باعتباره كونى فى التجريبية العملية إن دريدا محق فى نقده لهيدجر ولكنه مخطئ شيئاً ما فى اشارته لافلاطون.

> إن الميتافيزيقى أو الحد الفوق نظرى يتكون من السقوط فى العصر (...) ولكن التفكير بشأن السقوط بوجه عام مهما يكن كما يفترض الوجود والزمان Zeite Sein، غرضه الأساسى وفى اصراره الشديد من عصر أصيل إلى عصر تابع (...) الآن، التعارض بين الأصيل والتابع: أليس ذلك ميتافيزيقى؟ مطلب الأصيل فى العموم، تلك الاحتياطات التى تحيط بها فكرتنا أليس هذا هو جوهر الميتافيزيقا؟ ولنفترض أننا يمكننا أن نشتق ذلك - على الرغم من الافتراضات الشديدة - من كل المصادر الأخرى. أليس هناك على الأقل بعض الافلاطونية فى الـ Ventallen؟.(١٩)

(١٩) [19] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1985, pp. 74-75.

لو أن هناك فى مذهب افلاطون موضوع المظهرية" باعتباره التواء للوجود فإن الجانب السياسى هو الذى يقوده هناك وليس مجرد النظريه وبعبارة أخرى كونه غير قادر على أن يدرك الغيرية فى الـ mimesis (المحاكاة فى إطار النظرية Theoria حيث أن mimeses ترفض أن نترك الـ aisethesis، فإن أفلاطون يتراجع وبطريقة محلية واستراتيچية فى المفهوم المغاير. إن صعوبة ذلك الموقف يُرى فى الاستخدام الشامل للمجازات المكانية والبصرية التى تختزل فكرة العمل التقليدى (المحاكاة) إلى ركود اللحظة[٢٠].

وعندما نصل إلى جذور ذلك الوضع فإننا نميل إلى أن نفكر فى ضوء على الوجود فى الـ mimesis كبديل لقاعدة سلوكية لأننا نفكر فى ذلك "البديل" أو الآخر من داخل تلك القاعدة - وحتى عندما يكون الوضع كذلك - وهذا مارآه أفلاطون جيداً - فى البداية. فإن هيكل القاعدة السلوكية هو الذى يؤسس هذا الشىء المختلف باعتباره "البديل أو الآخر. وهنا نرى أن التقليل من قيمة الجمال الفنى ضرورى للنظام وأن الدلالات الازدوائية التى تحاول أن تصفها ليست هناك بمحض الصدفة.

بيد أنه لكى نفهم الحركة المزدوجة للتقليل والمبالغة في قدر الجانب الجمالى أو الأشعار العديدة المعاصرة (التعدى، والفضيحة والجنون تصبح قيما ممتازة). فإننا يجب أن نحلل اللحظة التاريخية الأخرى حيث نخلق نموذجا أو مثالا جديدا .. القرن الـ ١٨ .. الحصيلة الأجمالية للزيادة الحسية فى الترجمة العلمية كما فى أشعارهم. ومازال الاثنان مرتبطان فى بداية القرن[٢١]. ولكن فى اللحظة التى تفصل فيها العلوم الطبيعية نفسها بشكل محدد عن الميتافيزيقيا فإنه يخلق منطقة مستقلة بذاتها سوف تسمى علم الجمال

---

(٢٠) يجب أن نفهم العلاقة الخاصة بين الاغريق والعين وبينهم وبين قضية الصورة. فالذى يراه الرجل القديم فى المرآة الشئ نفسه ولكن حيث أنه غير موجود ولاكأنه موجود. وإذا كان سيرمز للصورة بالخيال (صرح افلاطون فى The Republic بالصعوبة النسبية التى تنبعث) ونحن لا نستطيع دراستها من الناحية الهندسية هكذا طالما أن ماالديها ليس وجوداً حسياً.

هذا يجب أن يوضع فى العلاقة مع الفكر الديمقراطية التى تعتبر حركة الاجساد تنبع من حقيقة أنها ليست فى مكانها المناسب وبالتالى تحاول باستمرار العودة لوضعها.

(٢١) Houdart de La Motte يعتبر أن بين الفن الشعرى والعلم ثمة نفس التفكير ونفس المنهج. و Crousaz يتحدث عن العلم كثيراً كما البلاغة والموسيقى.

ethetic[٢٢]. النظرية Theoria كمنهج تنبع من الدلالات التأملية من اسما ءالأفكار لكى تدخل نطاق الجمال، ولكن ليس أى جمال : يجب أن يكون منقى من العارض ويجب كذلك أن يستبعد التفاصيل الغير مفيدة، ويصل إلى الكمال فى المعرفة الحسية كما تكون[٢٣]. ولكن هذا الاستقلال الذاتى يتطلب اضفاء الشرعية على علم الجمال باعتباره قيمة، ومن خلال قلب (أو عكس) غريب ولكنه منطقى للتاريخ فإننا نتطابق مع خطة النظرية. إن الفنان العبقرى سيكون هو الرائى، الشخص الذى يخبرك بالوجود الحقيقى[٢٤]، بالحقائق السرية للاشياء، لكن بشرط أن يوقف نفسه على الحسيات الخالصة للامعرفة، للمستحيل: فى الواقع كيف يتسنى لنا أن نفكر فى الجمال فى مناخ النظريات الحقيقى العلمى انطولوجى قد فصلهم؟. إن لم يكن افتقار اللامعرفة، إلى غيره، إن نظام السلبية والتناقض هذا الذى يجد كل طاقته مع "ادرنو" هو السبيل الوحيد لرفع علم الجمال إلى مستوى فن الخطابة فى النظريات.

بيد أن الاستقلال الذاتى لعلم الجمال يجد عند كانط نوعاً ما قدراً من الاختلاف، وبمجرد أن ينفصل الفهم والعقل بهدف الاستجابة للانتقادات التجريبية العملية وللحاجة إلى الاحتفاظ بالاغراض النهائية للعقل فإن المشكلة تصبح مشكلة العلاقات المتبادلة والاتصالات، حيث أنه يجب أن يكون هناك انسجام واتفاق بينهما. وهذا الاتفاق يؤسس عليالمعنى الشائع الذى يعبر عن نفسه باعتباره الحالة الذاتية لقابلية الاتصال. فما هذا الشيء الذى يؤسس المعنى الشائع؟.

ومن خلال الثنائية Theoria - aisthesis فإن كانط قد وضع ثنائية اخرى النظر والعمل، الفلسفة النقدية التى تأخذ فى اعتبارها انتقاده القيمة المعطاة للكلمة Thearia

---

(٢٢) الاسم هو Baumgarten الذى نشر سنة ١٧٥٠ Esthetica وهى الفترة التى أصدر فيها Buffon اصداره الأول Discours d'histoire naturelle (1748) and Maupertus his Dissertatio inauguralis (1751)

(٢٣). 23 Baumgarten, *Esthetics*, quoted by J. Chouillet, *L'esthétique des Lumières*, Paris, P.U.F., 1974, p. 17.

(٢٤) إننا نجد افضل مثال فى Schiller فى كتابه
Letters Sur le, education esthetique de L'homme
(مثال للتأثير الكبير على الفلسفة الجمالية الالمانية.
"إن الحس الجمالى يجب أن يروق لكل الأحياء كمظهر فقط حتى بالنسبة للأشياء الحقيقية كفكر، فقط".

والفلسفة العملية التى تأخذ تلك القيمة العظمى والتى من خلالها يحرر علم الجمال. إن العبقرية الواضحة لكانط تتكون فى بدئها مرة أخرى يجعلها توضح كلا من العلاقة بين القدرات وبين واقعة الاحساس الشائع. إن اشارات الفهم ربما تنبع من مغالطات مشابهة لتحد ارتباطها بالظن فاذن سوف يكون من الممكن ان نجد وسيلة للحديث فى الاعمال الفنية التى يمكن أن تتفادى نظام المغالطة والـ oporia.

# ديوچين

العدد ٩٦ / ١٥٢

محتويات العدد

# طريق واحد .. ذو اتجاهين
# الآراء والاعتبارات الخاصة بالرحلات الخيالية

*بقلم : چورچ ماى*
*Georges May*

هل كان الرواد الأوائل يحلمون برحلاتهم قبل أن يقوموا بها ؟ أو أنهم لابد أولاً أن يُفتنوا بالبحر حتى يستطيعوا بعد ذلك أن يركبوا سفينة تخيلاتهم ثم يبالغون فى وصف رحلاتهم ؟ هل هى هيبة الحلم التى حثتهم على المغامرة بتحويله الى تجربة حقيقية ؟ أو أن وصف الرحلات الحقيقية هى التى ساندت ودعمت الرحلات الخيالية ؟ تلك هى الأسئلة التى تجعل المرء يحلم والتى لا تزال نسألها لأنفسنا رغم انه يخامرنا شعور بأنها اسئلة عديمة الجدوى طالما كان من المستحيل الإجابة عليها بتبيين.

كل ما نعرفه أو نعتقد أننا نعرفه هو أنه من بين النصوص الأولى المكتوبة التى وصلت إلينا ، نجد أن الرحلات الحقيقية والتخيلية قد اختلطت ببعضها البعض فى مزيج متجانس يصعب الفصل بينه ، وربما أيضاً ما نعرفه هو الصورة التى استقبل بها الشعب الأصلى هذه الرحلات .. من يدرى إذا كان اليونانيون الذين استمعوا فى الألف عام الأولى قبل الميلاد الى الشعراء الذين تغنوا بعودة أوليس إلى إبناطا قد استطاعوا أو أرادوا استخلاص جزء من الحقيقة من ذلك الشعر ؟ .. ومن يدرى إذا كان العرب الذين استمعوا فى نهاية الألف عام التالية لرواية رحلات السندباد قد ميزوا مثلما فصل المستشرقون الغربيون فى القرن ١٩ الموانى الحقيقية وحطام السفن فى أماكن الحلم والمغامرات الخيالية؟.

لابد وأن يذكرنا هذا بأن هناك صلة أساسية وتاريخية بين نوعى هذه الرحلات حتى أن العقل المعاصر يفصل بينهما بعناية أكثر لو كانت بلا شك حقيقية فى الأصل.

---

ترجمة : سمية سعد الدين الوليلى

ويذكرنا ذلك أيضاً بأن كتابات المؤرخين الأدبية التى ألفت بعد القرن الثامن الرحلات الخيالية قد ازدهرت دائما فى قلب الحضارات التى اشتهرت بمهنة الملاحة وجرأة الرحالة .. فاليونانيون الذين هزموا طروادة وخلقوا الأوديسة وأساطيرأخرى كانوا بحارة عظاماً .. والعرب الذين شقوا المحيط الهندى من خليج عمان إلى سواحل الهند والصين والذين قاموا برواية قصص السندباد ورحلات البحارة واستمعوا إليها كانو بحارة عظاماً .. والفرنسيون الذين اصطحبوا چاك كارتيه لضفاف سان لورانس وكان من المقترح أن يذهبوا حتى موانى رابليـه وهى موان خيالية لكارت ليڤر كانوا بحارة عظاما .. والإنجليز الذين قاموا بالتجارة مع أفريقيا وأمريكا وآسيا وابتكروا شخصية "روبنسون كروزو " و "جاليفر" كانوا بحارة عظاما .. والأمريكيون الذين ساروا فوق القمر واعطونا تلك الصور التى لا تزال تتمتع بالرواج هم بحارة عظام ...

وهكذا فمن الواضح أنه ليست هناك رحلات خيالية رغم أننا لا نستطيع أن نؤكد أن العكس صحيح .. وأن الحضارات الملاحية كانت دائماً مصدر الرحلات الخيالية أو أن الرحلات الحقيقية سبقت دائماً الرحلات الأخرى زمنياً .. فى الحالة الأولى كما فى الأخرى نجد أنه لا يمكن أن نصدق أن هناك تاريخاً أدبياً لرحلات خيالية بدون تاريخ مواز لرحلات، استكشافية عظيمة..

ومن يقول بفكرة التاريخ الرسمى يقول أيضاً بفكرة كتابة الدوريات فى البانوراما الهائلة التى نشاهد فيها الأعمال العظيمة بدءاً من الأوديسة .. وحتى كوكب القرود وحرب الكواكب .. نجد أننا حاولنا فى البداية التمييز بين الأعمال الأقدم والأكثر شعرية .. تلك الأعمال التى تعطينا سحر المغامرة فيها انطباعا بالإشباع والاكتفاء الذاتى .. ربما كان انطباعاً زائفاً .. ناشئاً عن عدم قدرتنا على وضع أنفسنا داخل جلد بحار أو زعيم قافلة .. وهو يستمع لراو عربى فى العصور الوسطى .. وبقدر القوة المثيرة للصور المتولدة من هذه الحكايات الرائعة .. فهى تبدو بدائل خيالية وشعرية للرحلات الحقيقية .. وعلى أية حال فهو انطباع يختلف عن ذلك الذى أحسسنا به عندما واجهنا النصوص التى وجدنا فيها ، بدءاً من عصر النهضة، الخيال بصرف النظر عن كونه نهاية فى حد ذاته يتعايش مع فكرة "التَلَويْة ". وإذا أمعنا النظر فى اليوتوبيات العظيمة التى ظهرت فى عصر النهضة مثل يوتوبيا توماس مور التى منحت اسمها فى عام ١٥١٨ للنوع الأدبى الذى صورنه فى يوتوبيا توماسو كامبانيلا بعنوان "مدينة الشمس" (١٦٢٠)، أويوتوبيا فرانسيس بيكون بعنوان "اطلانطس" (١٦٢٧) وأمعنا النظر فى القصص الرمزية الهجائية الشهيرة التى ثلث تلك الأعمال مثل كتابى بانتاجرول الأخيرين (١٥٤٨- ١٥٦٤) وهما «العالم الآخر»

لسريانو ديبيراجراك (١٦٥٧ - ١٦٦٢) و"رحلات جاليفر" لسويفت (١٧٢٦) .. فإننا نجد أن هذه النصوص تشترك في ثلاثة أشياء بصفة عامة تميزها عن الأعمال التي سبقتها بوقت طويل . أولها هو أن الخيال العلمي في تلك الأعمال لم يعد له ما يبرره بل أصبح له غرض تعليمي. والأمر الثاني هو أن هذا الغرض التعليمي غير معلن بطريقة واضحة .. لكنه مستتر وراء حجاب شفاف بحيث يستطيع القارىء أن يشعر به دون أن يجهد عينه بشدة .. والأمر الثالث هو أن حرص المؤلف على تيسير هذه القراءة المزدوجة مرجعه إلى أن هدفه سيكون مضللاً لو أننا قرأنا كتابه كما كنا نقرأه ونحن أطفال في النسخ التي وصفت بأنها "مخصصة للطفل" مثل رحلات جاليفر على سبيل المثال ، أو قرأناه بنفس أسلوب استماع اليونانيين إلى رواية رحلات أوليس

وباستبعاد إمكانية هذه القراءة الساذجة المزعومة .. فإن نجاح النهج البلاغي المستخدم في هذه الكتب العظيمة يرتكز في الحقيقة على التعاون التطوعي للقارىء الذي استهوته مهارة المؤلف وفقدانه حس الزمان والمكان وبهرجة الألوان وغرابة المخلوقات وسحر المغامرات فأصبح .. وعلى نحو تلقائي شريكاً للمؤلف .. فيقوم ذهنياً بترجمة أو إيضاح ما يقدم له من خلال شفرة شفافة وواضحة برغم أنها تبدو مغلقة نوعاً ما لكي يكون امتنان من القارىء عندما يستطيع فك الشفرة مبرراً ..

وسواء أكان تساؤل الكتاب الرابع عن محاكمة ديركونا أمام محكمة الطيور أو النظام الاجتماعي والسياسي الذي لاحظه جاليفر في رحلاته .. فإن الرحلات الخيالية من هذا النوع تكشف عن معنى خفي للقارىء الواعي كما في خرافات ايسوب على سبيل المثال أو حكايات "الأناجيل". والآن نجد أن المعنى مرتبط بخط الرحلة الذي تبعه الرحالة الخياليون وهو الذي دائماً ما يقودهم إلى أماكن أجنبية وغريبة.. فيوضح لهم العوامل المتباينة للرسالة التعليمية للعمل . وهكذا فإن خط الرحلة الذي اتبعه هؤلاء القائمون بالرحلات له معنى ناشىء من اتجاهها .. ولنا الحق في القول بأن معنى رحلاتهم يعتمد على اتجاه تلك الرحلات .

والهدف الوحيد المقبول للعب بالكلمات هذا هو تقديم الابتكار الأخير نسبياً في فن الرحلة الخيالية وهو غرضنا الحقيقي في هذا الصدد .. وهذا يستحق أن نوليه كل انتباهنا واهتمامنا لأنه يسمح لنا بتمييز مرحلة ثالثة في التاريخ حيث تناولها باختصار وهي مرحلة ربما لم تنته بعد .. وفي الحقيقة فإننا كما سنرى ، نجد أن الشكل الذي اتخذته تلك الأعمال مستخدمة ذلك الابتكار إن لم يكن ينسجم مع مذاقنا الأدبي فإنه ينسجم بصورة أفضل - على الأقل - مع الأعمال الرئيسية التي استغرقت عصرنا من تلك الأعمال التي سبقتها .

إن هذا الإبتكار الفاصل لم يكن ليعكس هكذا ببساطة اتجاه الرحلة ، وبهذا يعمل بطريقة جذرية على تعديل معناها .. باختصار ، وعودة مرة أخرى الى اللعب الكلمات .. لتغيير معنى "Sens" الى معنيين لكلمة اتجاه. فكتاب خطابات فارسية "Letter's Persanes" لمونتسكيو .. إن لم يكن من أقدم الكتب (١٧٢١) فهو على الأقل من أشهر الكتب العظيمة التى هى أول من استخدمت هذا الانعكاس للرحلة التقليدية .. فبدلاً من إبعادنا بعيداً عن وطننا وبيئتنا مثل بانا جوريل ورفاقه على متن السفينة أو مثل جاليفر وأبطال الرحلات الخيالية التقليديين المتعددين، فإن أوزيك وريكا ، .. سياح مونتسكيو وكاتبى الخطابات يتركون أصفهان بلدهم البعيدة متجهين إلى أوربا الغربية حيث مكثا هناك حوالى عشر سنوات .. ومن هنا بحثا معظم الخطابات التى يشملها الكتاب.

ولم يكون هما أول من فعل ذلك .. ولكن هل هذا هو الكتاب الأول فى الأدب ؟ إن إقامتهم الخيالية تلك يرجع تاريخها من ١٧١٠ إلى ١٧٢٠، وسبقهم فى ذلك فتى تركى فضولى وجذاب حيث كان مبعوثاً سرياً للسيد الكبير "Grand master" .. كعميل لجمع المعلومات من قصور الأمراء المسيحيين. وهذه الشخصية التى انبثق عنها خيال جينوان چيوفانى باولو / ماراتا/ وتسمى بمحمود أو محمد .. وربما عرف باسم تيتوس المولداڤى .. وهو الإسم الذى اتخذه لنفسه عند وصوله، الغرب، كان زائراً سرياً لباريس لمدة ٤٥ عاماً (١٦٣٧ - ١٦٨٢). وقد أخذ ذلك المبعوث السرى المخلص لمهمته يمطر القسطنطينية بوابل من تقاريره . ومعظم الخطابات التى تضم تلك التقارير محدودة بحيث لا يمكن أن نكتب خلالها نوعا من التأريخ طويل للتأريخ الملكى والدبلوماسى والعسكرى لأوربا الغربية فى القرن ١٧، ولكن هناك عددا وفيرا أيضا من التقارير التى تشمل معلومات عن العرف والعادات والقوانين والمؤسسات الاجتماعية لدرجة أنه أصبح لدينا خلفية أو تذوق مبدئى لكتاب مونتسكيو "خطابات فارسية" ، الذى هو ليس بكتاب يثير الدهشة طالما يحتفظ مونتسكيو بنسخة من كتاب مارانا فى مكتبته. ولقد ظهرت بداية هذا العمل عام ١٦٨٤ فى سلسلة من المجلدات تحت اسم "جاسوس تركى" .. والواقع أن تاريخ نشرها أمر معقد للغاية خاصة بسبب الذين قاموا بإنهاء أعمال مارانا فى منتصف القرن ١٨ .. وهى تظهر مدى الشعبية القائمة والمستمرة لهذا الكتاب.

ومن بين الرحالة العديدين الذين لم يبعدوا طويلاً عن متابعة خطوات محمود وأوزيك وريكا .. نجد واحداً من أول وأشهر الشخصيات بلا شك وهو / ميكرميجاس/ وهو أحد مواطنى كوكب الشعرى اليمانية حيث سمح له وصوله إلى بحر البلطيق الذى يرجع

تاريخه الى ٥ يوليو ١٧٣٧ بمقابلة "حشد من الفلاسفة" وهناك ورحلتهم - وهي رحلة حقيقية - معروفة لدى المؤرخين. والقصة القصيرة لفولتير والتى تحمل اسمه ظهرت عام ١٧٥٢، لكن مما لا شك فيه أن أول نص وجد فى نهاية الثلاثينات. وبهذا يكون قد سبقه فى انجلترا كتاب "Letter from a persian in England to his friend in is pahan" أو خطاب من فارسي يقيم فى انجلترا إلى صديقه فى أصفهان .. (١٧٣٥)، وكتب اللورد "چورج ليتليتسون" .. ويكشف عنوان الكتاب فى حد ذاته الطراز الذى أوحى بهذه الخطابات .. ويمكننا قول الكثير أيضاً عن عمل جون شيبير الذى ظهر فى لندن بعد ذلك بعشرين عاماً، بعنوان خطابات عن الشعب الانجليزى كتبتها باتستا انجلونى اليسوعية التى أقامت سنوات عديدة فى لندن. وهذا الكتاب مترجم عن الأصل الإيطالى (١٧٥٥).

وبعد تلك الشخصيات الفارسية والإيطالية الخيالية تأتى أشهر شخصية خيالية كتبت خطابات، ذلك الشخص الذ قام بزيارة انجلترا فى القرن الـ ١٨ وهو الفيلسوف الصينى "ليان شي التانجى" الذى أرسل من لندن الى توم هوام وهو رئيس الأكاديمية الرسمية فى بيكين سلسلة طويلة من الخطابات التى بدأ "أوليفر جولد سميث" نشرها فى ١٧٦٠ فى صحيفة تصدر فى لندن قبل جمعها فى عمل واحد نشر أيضاً فى لندن عام ١٧٦٢ بعنوان "مواطن عالمى" أو خطابات من فيلسوف صينى يقيم فى لندن إلى أصدقائه فى الشرق" ..

والواقع أنه بتأثير "جولد سميث" مضافاً إليه أعمال "مارانا"، "ومونتسكيو" شهدت لندن بعد ذلك ظهور مجلدين كتبهما "شارلز جوتسون" بعنوان "الرحالة""هو" صورة للحيا· فى سلسلة من الخطابات التى كتبها فيلسوف صينى من لندن إلى صديقه فى توانج - تونج وتحتوى على ملاحظات عن القوانين وأخلاق الانجليز وشعوب أخرى عام (١٧٧٥). وقبيل ذلك بفترة وجيزة أعاد "فولتير" فى كتاب "Le inge`nu" سرد المغامرات التى رواها باسبرتيان وبعد ذلك فى "فير سليز" ، وهى مغامرات رحالة من أرض الهورون وذلك الانجينو الذى هبط فى خليج سانت مالو فى ١٥ يوليو ١٦٨٩ قد سبقه فى الوصول بتسعين عاما فى الكرونولوچيا الخيالية إلى ميناء سانت مالو قادماً من منتصف المحيط الهادى رحالة حقيقى وهو "آكثورو البولينيزى"، الذى أعاده "بوچينفيل" من تاهيتى. وأصبح باسن أورو بطل عمل ديدرو الذى قام بتأليفه حوالى عام ١٧٧٢ بعنوان "Supplement au rayage de Bougains Ville" تكملة لرحلة "بوچينفيل التى لم تظهر سوى عام ١٧٩٦ أى بعد ١٢ عاماً من وفاة المؤلف. وفى نفس الوقت نشر فى مدريد فى عام ١٧٩٣ كتاب "Cartas Manuescas"، وهو عمل نشر بعد وفاة

مؤلفه جوزى كاداك .. ونشر فى بداية الأمر كسلسلة. مثل رواية جولد سميث وهو مؤلف تماماً من خطابات يشارك فيها الفنى المغربى "جازل بن على " من خلال إقامته عدة سنوات فى أسبانيا (١٧٦٨ - ١٧٧٤) مع أستاذه وصديقه بن بيلى العجوز الذى كان لا يزال يعيش فى المغرب. ويتحدث فيها عن انطباعات بدون التحدث عن كم الأعمال الفرنسية التى حاكت ببراع رائعة أعمال مونتسكيو : ومن المفترض أنه كتبها سياميون ، أو هنود ، أو حيثيون ، أو أتراك ، أو عراقيون. فبعد أربعين عاماص بعد ظهور أو نسخة من كتاب رسائل فارسية فلا زال بامكان "جريم" ملاحظة أنه فى كتاب "Correspandence letteraire" وهو يعد كتاب رسائل فارسية "لمنتوسكيو" الخالد .. ما من مكان فى آسيا أو أمريكا إلا وسافر إليه أفراد من فرنسا حتى يستطيعوا رسم جدول لطبائعنا وعاداتنا وتقاليدنا".

وإذا كنا قد وصفنا سابقاً ابتكارات الرحلة المعكوسة بأنه ابتكار فاصل ليس لأنه قدم بأسلوب ادبى . فليس كل الإنماط الأدبية بالضرورة أنماطاً مسلية ومثيرة بدرجة كافية، وفيما عدا العلامات القليلة التى تصنع دولة الأدب، بحيث تستحق اهتمام قراء مجلة ديوچين. لكن لأن تأثيرات هذا الابتكار من أقدم وأعظم مؤلفى القرن الـ ١٨ وهو القرن الذى انفرد بهذا الابتكار ، يبدو اليوم انبائيه أو نبوئية فضلاً عن انها أصلية .. وأول هذه التأثيرات تبدو واضحة بصورة مباشرة. فإن عكس اتجاه خط الرحلة يؤدى إلى انعكاس الرؤية ..

ففى الرحلة الخيالية (للرحلة الكلاسيكية) فإن الشخص يأتى من المعلوم إلى المجهول وموضوعها هو أن الرحالة ينتمى إلى نفس الثقافة مثل القارىء الموجه اليها الكتاب والقارىء مدعو لمعرفة نفسه معه .. بينما فى النموذج الجديد للرحلة الخيالية - الجاذب نحو المركز - فإن المجهول يأتى إلى المعلوم ..

فالشخص الذى يحاول الكاتب معرفة نفسه معه هو الشيء الذى يلاحظه السائح الأجنبى .. وهذا التحول من الفاعل إلى المفعول به يؤدى بصورة منطقية الى نمو الشعور بالموضوعية .. ففى النموذج الذى أسميناه بالتقليدى مثل "العالم الآخر" .. لسيرانو برجراك أو رحلات "جاليفر لسويفت" .. فالهدف الذى يرمى اليه المؤلف الهجائى هو البيئة الثقافية للقارىء.. فهى مسألة فتح عينيه على كل شيء يمكن الفصل فيه ويمكن مناقشته وليطلعه على النسبى بينما يميل لرؤية المطلق ..

ومن هذا المنطلق فالرحلة الخيالية تعمل الى حد ما كرحلة حقيقية وهو ما أوصى به مونتسكيو بصف خاصة لأن وجود وضوح شديد لرأى انسان فى تكرار الحوادث التى تقع

فى العالم منبثق منها "[1]. وبالنظر فى الانعكاس الساخر الناجم عن الرحلة التقليدية يوجد دائماً مقارنة بين ثقافتين مختلفتين .. ثقافتناوثقافة الآخر - لكن بدلاً من أن يكون الفعل لشخص مثلنا لمخلوق يستخدم نفس أسس المقارنة. كما نفعل نحن ويستخدم نفس المقاييس والتى حتى وإن كان قد وهب رجاحة وتفتح ذهن لا يستطيع أكثر من الحكم على الآخر بأنه نموذج مختلف وأنه شاذ - فاليلبسوييون أقزام والبرويدنجات عمالقة طالما وحدة القياس هى واحدة من مقاييسنا، فالبحار الإنجليزى "جاليفر" هو المراقب وهو هنا مراقب على الآخر .. وهو يحكم علينا وفقاً لمعايير ثقافته هو .. وهذا لا يعنى على الإطلاق دقة حكمه فالعصمة من الخطأ لا تمنح للآخرين أكثر منا .. لكن المؤلف يفترض أن القارىء ذكى بدرجة كافية تجعله يعرف متى يصح أن يأخذ الشخصيات مأخذ الجد ومتى لا يصح أن يأخذ مأخذ الجد.. وهذا يفسر لنا كيف أن ميكر ميجاس فى قصتة من الواضح أنها جاءت نتيجة نجاح كتاب سويفت لدرجة أن فولتير ذكره فى النص الذى يبلغ طوله ٢٤ ميلاً لايتردد فى التعامل مع مخلوقات صغيرة جداً وفى حجم الذرة .. بينما رفيقه فى الرحلة .. (قزم من ساتورن) وطوله ٦٠٠٠ قدم يصيد الحيتان من أجل الرجال".

ولنقل بالمناسبة إن ما تحمله عبارات المقارنة تلك من كوميديا متعمدة فى كتاب فولتير يوحى بأن هناك رابطة بين انعكاس الرؤية. هذا والعبارات المجازية الساخرة التى تنجم من انعكاس فى مضمون مختلف على أية حال، فإننا نفهم من ذلك سبب وصف الابتكار الذى تحدثنا عنه بأنه انعكاس ساخر .. وهذا معنى أن التقارب بين جاليفر وميكروميجاس كاف ليظهر أنه ثمة سخرية فى كلا الجانبين .. وهذا شىء سليم بالنسبة لعمل هجائى بالضرورة .. وهذه السخرية يمكن أن تذهب بعيداً إلى حد اللا توقير .. مثلما حدث على سبيل المثال من ردود أفعال آل هورون فى قصة فولتير التى صدرت عنهم أمام القربان المقدس فى الكنيسة فى الفصول الأولى من قصة "L' Ingn`u" وأيضاً عدم تردد محمود فى قصة مارانا فى فعل ذلك .. فهو كمسلم حق لم يفشل فى الإعراب عن دهشته أمام بعض المعتقدات والممارسات المسيحية .. وأبدى ذلك بسذاجة زائفة ومكشوفة.. غير أن ذلك لايؤدى إلى احداث تغيير جذرى فى التقنية الإنشائية للعمل. وهكذا فإنه من وجهة نظر هذا التأثير الأول نجد أن الانعكاس الساخر اتبع فقط ليكشف الموضوعية الناجمة عن تباين الثقافات ،.. وهو تباين موجود بالطبع فى النموذج التقليدى .. مع عدم إحداث تغيير حقيقى فى طبيعتها . وفى كلا الحالتين نجد أن الهجاء أو السخرية لا تؤثر سوى فى طريقة فهمنا ورؤيتنا لأنفسنا.

ولاينطبق ذلك على التأثير الثانى .. فهو عكس الأول - فإذا أصبح الفاعل فى الرحلة التقليدية مفعولاً به فى الرحلة المنعكسة فإن الفطرة السليمة الواضحة توحى بأن المفعول به فى الرحلة التقليدية. يصبح الفاعل فى الرحلة المنعكسة. والآن طالما أن هذا المفعول به هو الشخص اللا منتهى الغريب الدخيل، فإن التأثير الثانى للرحلة المنعكسة هو تغيير فى الطريقة التى نفهم أو نرى بها الآخر . فالشخص التركى فى كتاب مارانا والفارسى فى كتاب "مونتسكيو" والصينى عند "جولد سميث" هم غرباء بالنسبة للإيطالية، أو الفرنسية، أو الإنجليز الذين قرأوا خطاباتهم .. ولكنهم ليسوا غرباء بالنسبة لمن كتبوها ،، مما يعنى أنهم عندما قاموا بإظهار مميزات حضارتهم فى مراسلاتهم، فقد فعلوا ذلك كما لو كان شيئاً طبيعياً . بينما التاريخ الغربى الذى هو طرف ثالث يجد نفسه - اعتماداً على الموقف - قد اندهش وانجذب وذهل وتأثر بصورة تختلف عن تأثرهم هم أنفسهم ... فلا يجب أن ننسى أنه حتى لو أن خطاباتهم تتضمن مبدئياً ذكريات أو نقد ما يشاهدونه فى الغرب، فهى تتضمن أيضاً كمية ضخمة من المعلومات عن كل شيء - مقتبسة من تقارير الرحلة، معلومات عن وطن كاتبى والخطابات، وعقيدتهم، وحكومتهم، وتاريخهم، وأخلاقهم، وعاداتهم، وتقاليدهم . بالإضافة الى ذلك نجد أن مؤلفى "الجاسوس التركي" أو "خطابات فارسية" .. وبدرجة أقل " مواطن عالمي" قد جانبهم الصواب عندما أدرجوا داخل الخطابات المكتوبة من أوربا والتى تشكل الجزء الرئيسى من أعمالهم عدداً من الخطابات كتبها مراسلوهم فى الشرق .. وهذه الحقيقة لم يفعلها "بول فاليرى" عندما أنهى مقالاً شهيراً كتبه عن كتاب "خطابات فارسية" مشيراً لوجود عدد مذهل من اليسوعية فى هذا الكتاب من ناحية وعدد آخر من المخصيين من ناحية أخرى .. (فالصيغة الجديدة.. وهى للمرة الأولى فى صميم الموضوع تثير الاعجاب .. فقد حققت لمستخدمها الفوز على كل المستويين فى السخرية من الأخلاق الغربية واستحضار الأخلاق الشرقية. وتحول المفعول به إلى فاعل فى الحقيقة يخاطر بأن يجعل القارىء يفتقد فى وصف رحلة خيالية أحد أهم خصائصها .. وهو سحر فقدان حس الزمان والمكان .. والمراوغة ، واكتشاف أماكن جديدة، والدهشة، لأن الرحلة تحكى عن وطنه هو ، فلم يعد غريباً عن أى شىء داخل الرحلة .. وبالتركيز على الإجراءات المختلفة التى لا تتجاهل المفعول به السابق الذى أصبح الآن الفاعل وهو الوطن الأصلى للرحالة الأجانب - ونحن نفكر هنا بصفة خاصة فى الخطابات التى كتبتها زوجات أوزبك الملازمات للحريم فى أصفهان والمخصصين الذين يحترمونهم ويحرسونهم - نجد المؤلفين وأولهم "مونتسكيو" قد امسكوا بمهارة بيد واحدة على الغرابة والغربة التى كانت فى خطر افتقاد الآخر لها .

وهذا ما فعله مارانا بالفعل فى خلق شخصية تترك الامبراطورية العثمانية التى كان وجودها العسكرى فى وسط أوربا فى زمنه يكفى ليفسر مدى فضول شعوب أوربا الغربية تجاه الأتراك .. وهو ما فعله جولد سميث حيث استغل الفكرة الشهيرة التى لعبتها الزخرفة الصينية بالنسبة للمثقفين فى بيئته وعصره . وباستغلال هذه الصيغة احتفظ المؤلفون أيضاً بميزة الحفاظ على منبع التسلية الآخر لإمتاع القاريء، أى ميزة الإنعكاسات الساخرة الرئيسية الأخرى - على الرغم من أنها موجودة بالفعل وإن تكن بشكل مختلف فى الرحلات الخيالية التقليدية أى أن هناك تواطؤا ذكيا واضحا بين المؤلف والقارىء .. ففى حالة الرحلة المنعكسة تواطؤ من القارىء الذى يسعد للحكمة التى سمحت له بأن يدرك الملاحظات الساذجة الزائفة للسائح الأجنبي. فهو تضامن إذاً بين المؤلف والقاريء.. التضامن الذى جاء على حساب الشخصيات الخيالية شرقية وغربية، والذى يسمح بالدرس الموجود والمخفى جيداً فى النص أن ينكشف تماماً .. إن الفضول المفترض للشعب الغربى تجاه الأشياء الغريبة عنهم وعادة للأشياء الشرقية يصبح مصدراً ليس للتسلية والبهجة فحسب، بل للمعرفة التى عودتهم على التفكير فى الحضارات البعيدة عنهم وليس بوصفها مجال للتسلية، ولكنهم يجدون فى ذلك وسيلة لتأكيد أفكارهم المسبقة عن تفوقهم هم أنفسهم "كيف يمكن أن يصير المرء فارسياً ؟ " .. لكن الغربيين مثلهم مثل كافة المجتمعات الإنسانية قادرون على مقارنة الشعوب الأخرى بهم دون العلم مسبقاً بما يحمله الغيب.

وثمه وسيلة أخرى لفهم مدى تعقد وخصب هذه التقنية وهى ملاحظة أن التأثير الأول من سلبية قاصرة .. وفى الواقع كما ذكرنا عند عرض عمل "رابيدلياس" ،"سيرانو" ، "سويفت"، فإن فك شفرة استعارتهم سمح بدرجة كبيرة بتحرر أعمالهم من الهجاء. والآن لو أن الهجاء سلاح شهير فهو لا يعير نفسه القوانين الاجتماعية أو الافكار المفضلة لهؤلاء الذى يحاول الشك فيهم - ومن هذا المنطلق وخلال المرحلة الثانية المقترحة فإننا نجد أن الاعمال اليوتوبية متميزة عن الأعمال الإستعارية أو الرمزية حيث أنها تقترح إيجاد نموذج مثالى حتى وإن كان من الواضح أنه صعب التحقيق، بينما نجد الأعمال الرمزية التى قلتها مقصورة على الاستعارة والرمز وهى بهذا لها رؤية سلبية للواقع والحقيقة. إن الفضل يرجع إلى ابتكار الرحلات المنعكسة حيث نرى أن نفس العمل يستطيع أن يلعب على الدورين فى وقت واحد.. أى فقد الواقع واقتراح نموذج أكثر مثالية بإدماج التشاؤم فى الحلم على الحاضر مع التفاؤل بالأمل فى مستقبل أفضل .. حينئذ نستطيع أن نفهم بصورة أفضل أنها ازدهرت فى وقت يعتقد أنه متقدم باستمرار، وانها أدرجت البحث عن السعادة فوق سطح الأرض فى برنامجها. كما يمكننا أيضاً أن نفهم سبب إبراز روجر

كيللوا في مقدمة نسخته عن "مونتسكيو" ما يسميه بالثورة.السوسيولوجية ، الاجتماعية" وهو تعبير قدر له أن يجذب الانتباه نظراً لأهميته :

" اننى أدعو هنا إلى الثورة الاجتماعية .. فى عملية الفكر التى تتضمن التظاهر بكون المرء غريباً فى المجتمع الذى يعيش فيه .. حتى ينظر إليه من الخارج كما لو كان يراه للمرة الأولى. ومحاولة فحصه واكتشافه كما لو كان مجتمعاً للهنود أو اليابوان .. ويجب علينا أن نتفادى دائماً النظر إلى عاداتهم وقوانينهم بأنها طبيعية .. وعلينا أن نضع فى اعتبارنا هذه القوانين والعادات والأخلاق التى اعتدناها منذ الميلاد وآلفناها .. بأنها فوق العادة وصعبة الفهم. ونحترمهم جداً وعلى نحو تلقائى طبيعى حتى أننا لا نستطيع أن نتخيل معظم الوقت أنها تكون شيئاً آخر غير ذلك. وهذا يتطلب منا خيالاً قوياً لمحاولة القيام بذلك التحول ومثابرة وإصراراً للإحتفاظ به "(٢).

وبرغم أن كايلوا يبدو للوهلة الأولى أنه يركز بدرجة كبيرة على التأثير الأول للتأثيرين اللذين قمنا بتحليلهما. فإننا ، سرعان ما نرى أنه لم يغفل التأثير الثانى .. فالثورة التى بصفها فى الصفحات الضخمة فى هذه المقدمة تقوم فى نفس الوقت على أساس نقد لمجتمعنا ومقارنة ضمنية لمجتمعات بشرية أخرى .. تلك المجتمعات التى سعى المؤرخون دائماً الى فهمها وتلك التى حاول الرحالة والمكتشفون وعلماء الأنثروبولوچيا إطلاعنا عليها .. والآن فإن الثناء على المنهج المقارن فيما يتعلق بعلم الاجتماع والإنثروبولوچى لم يعد مقبولاً. ففى كتاب صدر مؤخراً بعنوان "Nous et les au-tre" (نحن والأخرون) .. وهو كتاب وثيق الصلة بما نتحدث عنه هنا لأن موضوعه هو "فكر الفرنسيين عن التنوع البشري" نجد ثازڤيتان تود وروف يشير إلى كتاب "خطابات فارسية" .. ويصور ببلاغة فضائل وميزة هذا المنهج " يبدو أن مونتسكيو قد حول ما أثبته لاروشنو كول حول العلاقات بين الأفراد داخل مجتمع واحد الى العلاقات بين المجتمعات : إننا لا نرى ولا نهتم بما يعلق بأنفسنا لكن نستطيع فقط معرفة الآخرين.

وعلى المستوى الاجتماعى فالمصلحة الشخصية تتناوب مع الأهواء .. ويؤكد مونتسكيو ذلك فى مقدمة كتاب (روح القوانين) "L' Espurt des l aris" قائلاً بأن ذلك هو الذى يجعلنا نجهل أنفسنا". إن الهوى لا وعى جماعى ... ولم يعد فردياً .. لكنه ما زال غير عالمى فهو الجزء اللا واعى من أيدولوچية مجتمع. وقال" لارو شفوكول" أن آلية المعرفة لا تمكن من فهم الموضوع فهماً دقيقاً لأنه هو أيضاً جزء منها .. والفصل المثالى بين المعرفة والحياة ممكن فقط فى الظروف الاستثنائية، لأنه طالما أنك تعرف فأنت أيضاً تعيش " .. فالمعرفة الموضوعية للأشياء "كما هى فى الحقيقة" ربما تتاح أكثر لأجنبى مثالى نزيه .. وفى معرفة الذات .. كفرد أو جماعة اجتماعية فإن أدوات المعرفة قريبة من الشىء المراد معرفته .. وهنا يكون الاستبعاد العام غير ممكن .. فالعين لا ترى نفسها "(٣).

وأحد الفضائل الكبرى للرجوع لكتاب ماكسيم هو التأكيد على استمرار الفكر الذى يقودنا من سيكولوچية القرون المسماة بالكلاسيكية إلى إثنولوچية اليوم.

والأن فها هو مظهر آخر لنفس هذه الاستمرارية التى تقودنا من الرحلات الخيالية الكلاسيكية إلى الرحلات المنعكسة أو المعكوسة. فالذى يتغير عندما تذهب من واحدة إلى أخرى هو طبيعة الأسلوب أو الطريقة التى ينظر بها الغربى إلى الشرقى، أو بعبارة أعم هو طريقتنا فى رؤية "الآخر" .. فهو يبدو تغييراً نسبياً إلى حد ما عندما يتعلق الأمر فقط بالتعبير عنه أو حتى فهمه ، لكنه تغيير يمتلىء طريقه بالعديد من العقبات التى يصعب التغلب عليها. ولنتذكر بصفة خاصة اللعنة التى يصبها معتنق ديانة ما على كافر بها - وإنه ليس من المدهش أن يأتى هذا التغيير متأخراً هكذا وان اكتماله لا يزال محفوفاً بالمخاطر. " وعندما نشهد فى أكثر من قطاع فى مجتمعنا نحن الجهود التى لا نزال بحاجة إليها للتوصل إلى نتيحة ناجحة . والواقع أن الغاية المنطقية الأخيرة وهى الغاية الوحيدة الملائمة للوفاء بالشرط الضرورى اللازم لقيام المنهج المقارن المذكور آنفاً بوظيفة على خير وجه .. لن يمكن بلوغها طالما نولى "الآخر" بلا أى تحفظ نفس الأهمية ونفس القيمة والمنزلة التى نوليها لأنفسنا ،ومن ثم يدفع لنا الآخر بنفس عملتنا.

وفى القطعة المقتبسة التى ذكرت آنفاً أبرز "روجر كايلوا" شرطاً لازماً لنجاح هذا التغيير . وأكد قائلاً إنه " يتطلب خيال قوى " ، ولذلك فإنه ليس بمحض الصدفة أن نجد الأعمال التى استعرضناها هنا هى أعمال مليئة بالخيال والتخيل وليست أبحاثاً فلسفية أو أخلاقية.ولم يكن صدفة أيضاً أنه فى الوقت الذى ظهرت فيه تلك الأعمال لم تكن الرواية تتمتع بقدر كبير من التقدير بين رجال الأدب .. وأيضاً ما أنجزته تلك الأعمال خلال القرن التاسع عشر وما أضفته فى ذلك الوقت على الأنواع التقليدية. والكتاب الذين استخدموا الخيال إنما استخدموه إرضاء لموهبة لديهم .. أو للحذر ولكن ليس كنمط أدبى .. وإن كان كموهبة .. فذلك للاستفادة بالشكل الذى جعله كتاب "L'Espion" لمارانا شعبياً عن طريق إعطائه محتوى يلائم ذوق العصر .. أما إذا كان للحذر فهو أفضل لإخفاء فساد فكرهم بإدراج الخيال داخل شكل يعتبر بصفة عامة عبثاً أو تافهاً. ونحن نقرأ فى مقدمة كتاب "خطابات فارسية" هذا التعليق الماكر "هذا لا يهم الرجل الجاد"، وهو تعليق يقدمه المؤلف للقارىء الذى سوف يكشف عقليتة. وفى كل الأحوال فإن تطور نجاح العمل الأدبى الذى نسميه هنا بالرحلات الخيالية المعكوسة يمكن أن نفهم أنه تحقق يتيحه التطعيم بفكر موجود منذ مقالة "مونتان" بعنوان "Des cannibales" (كل إنسان يطلق لفظة

متخلف على الشيء الذى لا يستخدمه هو )، وهى مقالة خاصة بشكل أدبى جديد ومناسب للتأكيد بصورة أفضل على مدى تحليق وتعقيد الخيال".

والآن جاء الوقت الذى لم يعد فيه هذا الشكل الأدبى شكلاً جديداً .. والأدب مثله مثل الأنشطة الإنسانية الأخرى كالفنون والعلوم لا مهرب له من القانون الطبيعى حيث سرعان ما يفقد أى ابتكار تأثيره المبدئى ويحل محله .. عاجلاً أم آجلاً ابتكار آخر .. وفى تعليق "جريم" الذى ذكر آنفاً نشعر باحتقار الناقد لكتاب عصره الذين مثلهم مثل الطهاة غير المهرة قد قيدوا أنفسهم فى اتباع صيغة معينة بلا أى ابتكار. ففى الوقت الذى يكتب فيه عام ١٧٦١ نجد أن نهج الخطابات المرسلة من الشرق من سائح أجنبى من الذين تلو "تيتوس المولدافى" و "أوزبك" والعديد من مقلديهم، لم يعد سوى شكل بسيط ولم تعد الكتب التى استمرت فى تخليد هذا الشكل سوى شكل مفرغ من أساسه ومادة جوهرية أثرت المؤلفين الأوائل لعقود عديدة. ولكى يواصل ديناميته وخطبه كان لابد أن يجد الفكر الذى عبر عنه وسائل أخرى للتعبير. ولا يمكن أن يتحقق النجاح سوى باستخدام قلم كاتب منح استقلالاً كافياً .. وعقلاً مبتكراً حتى يغامر بعيداً عن الطريقة المطروحة ويبتكر هو بدوره كما فعل "ديدرو" عندما قام بتأليف كتابه "تكملة رحلات بوجانفيل" . إن العمل الذى يحمل هذا العنوان والمكتوب فيما بين عامى ٧٢ - ١٧٧٣ ولم يطبع سوى عام ١٧٩٦ أى بعد وفاة مؤلفه بـ ١٢ عاماً ليس - وهذا كلام سليم - رواية أو رحلة خيالية (طاردة أو جاذبة)، وهذا شيء فريد تماماً .. وليس غريباً على ديدرو .. لكنه مع ذلك يدخل تماماً وبصورة طبيعية فى جوهر موضوعنا ، ويثبت حقيقة بأن التأثيرين الذين سبق وأن حكمنا بأنهما من خصائص الرحلات المنعكسة ليست دائماً خصائص قاصرة عليها .. يضم هذا العمل منهج الانعكاس - وان لم يكن فى اتجاه الرحلة فعلى الأقل فى تشريق الفكر مع تقليد رواية الرحلات الأدبية والرحلة الخيالية التقليدية والذى نشره "بوجانفيل" عام ١٩٧٧ بعنوان "Voyage Aitour du moude" ، يضيف ديدرو كتاب "التكملة" .. وهو خيالى تماماً فى شكل عدة حوارات يتواجه فيها شعب تاهيتى مع الفرنسيين بينما الحوارات التى دارت بين المحاورين الفرنسيين حدثت فى باريس.

وفى الحقيقة فإنه بدلاً من أخذ شخصيته التاهيتية إلى فرنسا مثل الفُرس عند مونتسكيو ، والصينى عند جولد سميث ، أو هورون فولتير ، أو حتى مثل اكتورو الشخصية التاهيتية الحقيقية التى صارت بدعة سائرة فى باريس وفيرسيليز فى عهد لويس الخامس عشر ، فقد فضل ديدرو أن يدير المحادثات لدرجة أن القارىء كان مدعوا

لرؤية الأشياء، ليس مثل بروجانفيل وشخصية القس .. لكن مثل ساكن الجزيرة الذى أجروا الحوارات معه .. وهو الرجل العجوز أو أورو . ومع ذلك فإنه فيما يتعلق بالعادات والأخلاق الخاصة بالجنس نجد كلمات أورو - وهى تشبه إلى حد ما كلمات سقراط ، حيث تميل أكثر لوضع محاورة وجهاً لوجه أمام تناقضات مجتمعة بدلاً من محاولة حلها بنفسه - لم يستخدمها للدفاع عن حضارة أو ثقافة شعبه بل لنقد ثقافة وحضارة القس الذى يتحدث معه حتى يبين التناقضات والسخافات والنتائج السيئة :

" أورو : أجبنى بصراحة بدلاً من عرض أوامر صانعى القوانين الثلاثة فى بلدك .. هل لا يضاجع الشاب فى بلدك امرأة شابة بدون تصريح منهم ؟.

القس : أكذب عليك لو أكدت لك هذا .

أورو : هل المرأة التى أقسمت أن تكون لزوجها فقط لا تعطى نفسها للآخر ؟.

القس : هذا هو الوضع الشائع.

أورو : إن صانعى القوانين عندكم اما يعاقبون بقسوة أو لا يعاقبون، فلو أنهم عاقبوا فهم حيوانات متوحشة .. وإن لم يعاقبوا فهم كالمعتوهين الذين يعرضون سلطتهم للاحتقار - خلال دفاع عديم الجدوى(٤) .

وكما يوضح هذا النموذج البسيط فإننا هنا لابد وأن نتعامل مع وجهة النظر التى تنسجم مع التأثير الأول للرحلات الخيالية .. المعكوسة .. وتحويل الفاعل إلى مفعول به يؤدى إلى هجاء ونقد حضارة أو ثقافة القارىء. والآن فإن نتيجة هذا النقد الذى استهدف إمتناع القارىء هو هنا لإبراز الرجل التاهيتى وثقافته بشكل جديد . كما قدمه "بوجانفيل" فى رحلته .. فهنا نجد أن هذا التاهيتى لم يعد مجرد رجل بدائى طيب حيث لم يعد يرى من خلال عين الأوربى ، ولكنه "محاور شرعى" بكل ما فى الكلمة من معنى .. فالمجتمع التاهيتى لم يعد مجرد شىء بسيط يتطلع اليه بفضول وتسلية ، أو مجتمع مخز بعدما تفهمناه من خلال وجهة نظره تلك . بل هو عبارة عن جماعة بشرية لها كافة الخصائص التى تجعلها ذات حضارة كاملة بما فى ذلك حقهم فى رؤية المجتمعات الأخرى بعين ناقدة. وفى هذه الحالة فهم ينتقدون مجتمع فرنسا فى عهد لويس الخامس عشر - وحق إدارة شئونها وفق فكرتها عن مصالحها الشخصية، كما سيتضح عند متابعة الحوار المذكور آنفا.

وحتى لو أن كتاب ديدرو "تكملة رحلات بوجانفيل" ليس على مستوى النهج الأدبى رحلة معكوسة يمكن مقارنتها بالأعمال المختلفة التى ذكرت فى الصفحات السابقة، فهى ربما تعتبر على مستوى الفكر إنجازاً رائعاً لنوع أدبى. ونخرج من الأسئلة الساذجة الذائعة التى سألها أورو للقس بسخرية مؤثرة القيم والعادات الفرنسية، نلحظها هنا أكثر من كتاب "L' ingeu"، بينما أسلوب حياة الشعب التاهيتى قدمها وفسرها الشعب التاهيتى نفسه ، بلا ادعاء يعصمهم من الخطأ كما فى حالة ميكرونيجاس هذا. ويسهل ذلك كثيراً على القارىء إجراء مقارنة موضوعية للثقافات، وبهذا يتحقق له فهم أقل سطحية ، وتفهم أكثر لكلا الطرفين.

وهذا ليس كل شىء : إن هذا العمل الذى يمثل بإخلاص فكر نهاية القرن الـ ١٨ يوضح أيضاً الطريق نحو المستقبل .. وهذا بالتأكيد ليس من خلال دعواه المؤيدة للحرية الجنسية - وهذا ليس سوى جزء يسير من أشياء عديدة - لكن فى الاسلوب الذى تمكن به من وضع هذا من خلال المقارنة بين مجتمعين وبين ثقافتهم وفى الحقيقة فإذا كانت الانسانية قد اتخذت خلال الفترة الفاصلة التى امتدت لأكثر من قرنين والتى تفصلنا عن ديدرو خطوات بسيطة تجاه محاولة فهم نفسها فهماً أفضل ومن ثم أيضاً تفاهم الرجال فيما بينهم ، فهذا فى جزء منه لأنها قد بدأت تشعر فعلاً بما ذكرنا به "تازميتان تودروت" فى العمل الذى أوردنا آنفا جزءاً منه، بإن معرفة التراث تأتى من خلال معرفة الآخرين على مستوى الجماعات كما هو على مستوى الأفراد وأيضاً .. وهذا عما يظهر المنهج المقارن وحده لأنه يسمح لنا بفضل ما هو نسبى وعرضى أو سطحى فى ثقافة ما عما تشترك فيه هذه الثقافة مع ثقافات أخرى ، ولأنه قادر على أن يجعلنا نقدر أكثر اختلاف الأجناس البشرية وأيضاً عموميتها .

إن روائع أدبنا الحديث مختلفة تماماً .. لكن كلاهما وريث - كل بأسلوبه - للتقليد الأدبى للرحلات المعكوسة التى ازدهرت فى القرن الـ ٨ وتثبت أن كل هذه التساؤلات نحتفظ بها لأنفسنا : وهذه الروائع هى "Tristes Trapiques" وكتبها كلوديڤى شتراوس (١٩٥٥) وكتاب "Vendredi au les limbes du pacifique" وكتبه ميشيل تورنييه (١٩٦٧).

ويبدأ الكتاب الأول بأسلوب واضح مع جزء بعنوان "نهاية الرحلات" حيث يبدأ بهذه الكلمات " اننى أكره الرحلات والمستكشفين" .. ونجد المؤلف يقدم لنا فى الجزء السابع من

كتابه "تامبيكوارا" الذى لا ينسى وهو من منتصف البرازيل - وربما ينحدر من سلالة الهنود الثلاثة الذين رآهم مونتان فى روين منذ أكثر من أربعة قرون ، الذين لعبوا دوراً مشهوراً فى مقاله "Cannibules" يقدمه لنا برؤية مشابهة للرؤية التى استخدمها ديدرو لتقديم الشعب التاهيتى إلى الناس منذ قرنين. وبرغم أن من يصفه هو عالم إثنولوچى أجنبى يبدو أن "تامبيكوارا" شخصية ليڤى شتراوس يعيش فى تفاعل معه لدرجة أن النساء لا يترددن فى تجفيف أنوفهم فى قميصه [٥] . أما بالنسبة لرواية تيرنر .. فعنوانها قد اختير جيداً من أجل جذب الانتباه مباشرة إلى التعديل الذى أجراه بين شخصيتى رواية دانيل ديفو ، فتغير أدوار روبنسون وفرايداى لا يؤدى سوى إلى إثارة ذكريات الرحلات المعكوسة وهى أحد أمجاد أدب حركة التنوير.

إن هذا التقارب بين أعمال يفصل بينها قرنان من الزمان له معنى ومغزى ، كما أنه مبرر طالما أن "Tristes Tropiques" هى عمل لمكتشف عظيم .. و "Vendredi" لروائى عظيم .. فهما تجسيد - حديث كل بأسلوب "لبوجانفيل " و "ديدرو" .. والرابطة التى توحد بين رائعتيهما لم تكن بمحض الصدفة طالما الرائعة الثانية منبثقة من الرائعة الأولى. مثما انبعثت "التكملة" من "الرحلة" .. والواقع أن تيرنر الذى اتبع مقررات "ليڤى شتراوس" فى "Muse`e de l' Homme" قبل أن يتخذ الأدب مهنة قد أعلن عن تقديره اكثر من مرة لأستاذه ، وأشار إلى الدور الذى لعبه فى نشوء كتابه "Vendredi" التى ذكر أنه أراد أن يضع فيها المبادئ والأصول التى تعلمها فى "Muses de L' Homme" بارشا، وكلود ليفى شتراوس" [٦] .

وفى هذا الكتاب نجد أهمية مغامرات روبنسون كروزو "لديفو" لم تنكمش .. فإسهام الاثنولوچيا الحديثة، عملت ببساطة كثقل مواز لروايات المغامرات التى ظهرت فى الماضى .. فى الحقيقة أن هذا الكتاب أدرج فى تقليد الرحلات الخيالية التقليدية التى كون فيها البطل هو صورة للقارئ وهو بالنسبة للآخر - كشخصية فرايداى فى هذه الحالة يقف فقط موقف المبشر الذى يتوق إلى تحويله إلى الدين الحق .. دينه هو .. أو على أى حال فهو تنازل يقام على شعور واضح بتفوق ثقافته هو :

[ ... ] من هو فرايداى بالنسبة لصامويل ديفو ؟ لم يكن شيئاً .. مجرد حيوان ، مخلوق يأمل فى تلقى إنسانيته من رينسون الرجل الغربى ، المالك الوحيد لكل المعرفة وكل الحكمة[٧] .

إن عكس الأدوار الذى أدركناه فى رواية ميشيل تيرنر ينسجم لذلك تماماً مع كتاب "ديدرو" الذى يعكس وجهة النظر التى تقيد بها "بوجانفيل" فى كتابه "سكان كاثيرا الجديدة" .. وكتب تيرنر مشيراً إلى ديفو قائلاً .. باعادة قراءة روايته لم استطع [...] نسيان سنوات دراستى فى "Musecdel Homme" حيث تعلمت أنه ليس هناك بدائيين، بل أناس جاءوا من حضارة مختلفة عن حضارتنا وهى حضارة تهتم بدراستها اهتماماً شديداً (٨) .

هل يوجد أفضل من هذه الفكرة كنهاية لموضوعنا ؟ إذ يعتقد أنها أفضل ما قدمته الرحلات الخيالية المعكوسة التى ازدهرت فى القرن الـ ١٨ ، حيث أن وسائل الاتصال بين الناس سواء أفراد أو جماعات قد أقيمت لتبادل المعرفة وليس للاستكشاف والاستقلال .. ونشر العقيدة أو السياحة .. وبناء عليه .. فإنه طريق ذو اتجاهين .. وليس طريقاً واحداً .. وهو أيضاً يذكر بأن الرحلات المنعكسة وهى الموضوع الذى أوردناه فى الصفحات السابقة تختلف عن الرحلات الخيالية التقليدية، مثل مغامرات "روبنسون كروزو" التى عادة ما تحمل معنى مجازى أو رمزى واضح وبسيط، حيث تدعونا إلى قراءة غير مؤكدة وهى أكثر غموضاً بل أكثر خصباً فى ظاهرة الثقافة . ومرة أخرى فإنه طريق ذو اتجاهين وليس طريقاً واحداً .

---

[1] Montaigne, "De l'institution des enfants", *Essais*, I, XXVI, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", p. 168.

[2] Montesquieu, *Oeuvres complètes*, R. Caillois, ed., 2 vols., t. I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1947, p. V.

[3] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 391.

[4] Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques*, P. Vernière, ed., Paris, Garnier, 1956, p. 482.

[5] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, "Terre humaine," Paris, Plon, 1955, p. 303.

[6] Michel Tournier, *Le vent Paraclet*, Paris, Gallimard, "Folio", p. 194.
[7] *Ibid.*, p. 227.

# أدب الرحلات والسيريالية
# وعلم الإنسان


*بقلم : ميشيل رتشاردسون*
*Michael Richardson*


"إن هناك عقلية جغرافية قد تجد مستكشفين لها ، لكنها أبداً لن تجد رسامين لخرائطها"

*آنى لو برون*
*"Annie Le Brun"*

لقد كانت طبيعة العلاقة ما بين السيريالية والأنثروبولوچيا موضع تركيز من جانب المناظرات الأنثروبولوچية في الآونة الأخيرة.[١] إلا أن هذه العلاقة لم تفحص على مستوى الدراسات المنهجية، وما يرمى إليه هذا المقال هو النظر إلى النزعة السيريالية فى ضوء علاقة منهجية محددة بالأنثروبولوچيا خاصة فيما يتعلق بالكيفية التى اصطبغت بها فكرة السفر أو الارتحال بصبغة تصورية نظرية.

وكان السيريالى التشيكوسلوفاكى ڤرا.تيسلاڤى إفنبرجر "-Vratislev Effen berger" قد رأى أن الانثروبولوچيا تظهر أو تنشأ فى الفترات التى تبدأ فيها المعتقدات السياسية والدينية فى الفساد والتردى كنتيجة للحاجة إلى رؤية جديدة للسلوك البشرى. إن السيريالية والأنثروبولوچيا - عند إفنبرجر - متماثلان أو متناظران من حيث هما نتيجة ناشئة عن مثل تلك الحاجة ، فكلاهما يسعى إلى تأسيس قواعد جديدة للانطلاق من شأنها أن تؤدى إلى رؤى جديدة فى وعينا بالوجود" [٢] .

وكثيراً ما استخدم الأنثروبولوچيين - من جانبهم - النزعة السيريالية كعمل مصاحب لأعمالهم وأنشطتهم كأنثروبولوچيين وقد قرر إدموند كاربنتر "-Edmond Carpen ter" وهو بصدد الإعلان عن أن بحثه أو دراسته سوف تتبع نهجاً مغايراً لذلك الذى جرت العادة على مصادفته فى دنيا الأنثروبولوچيا « إن الملاحظات التالية إنما تنتسب إلى عالم

ترجمة : أسامة عبد الحليم زكى السيد

النزعة السيريالية، حيث الوقائع قد أتت الخبرة بها من الداخل ، وليس من جراء ملاحظتها من الخارج »[٣] . أما چورج بلانديه "Georges Balandier" فقد استدل بدقة أكبر - على علاقة مباشرة بالاتجاه السيريالى وذلك عند الإعلان عن مقاصده الخاصة من الأنثروبولوچيا ، التى يقرر وجوب أن تكون ذات « وظيفة إلهامية (فهى) تعمل على إحداث عودة إلى ذات المرء وازوراراً عن الآخر . إنها تعين الذات على تحقيق قدر أفضل من الاقتراب نحو نفسها ونحو أصولها؛ وأن تدخل فى حسابها ما لهذه الذات من صامت الكلمات وذلك عن طريق منهج المقارنة .. إلا أن هذه الإثنولوچيا هى الأخرى ذات طابع إلهامى استشراقى لدى أولئك الذين يمارسونها ؛ فهى تحملهم على قدر أكبر من توخى الصدق والحق، وذلك بقسرهم على خلع وتنحية الأقنعة المفروضة عليهم فرضاً من قبل التقاليد والأعراف الاجتماعية (...) إن معرفة إثنولوچية من هذا النوع لا يمكن بحال أن تكون محايدة ، بل هى متورطة منحازة، وأن مهمة التعبير ضرورة »[٤].

إن فكرة المعرفة المنزهة عن الغرض هى - فى نظر السيريالية - أمر بغيض ملعون ، شأنه كشأن أى شيء مضبوط ومحدد بمقتضى العرف والعادة. فالأمر يختلف اختلافاً جوهرياً عن نظام تعليم مادة الأنثروبولوچيا فى الجامعة وهى المادة المفروضة فى كنف تقييدات الجامعة ونظامها التى تقدم إقناعات وإغراءات أمام التقدم المهنى الذى لا يستند إلى الحقيقة التى تقول إنه يتعين على الأنثروبولوچى أن يحس ضرورة باطنة كيما يقدم على عمل البحث الذى يود عمله. إنها تلك الحقيقة التى هى أكثر من أى شيء نوعى آخر تدخل السيريالية فى تناقض أو تعارض مع التناولات الأنثروبولوچية للعالم.

فالسيرياليون، إذن يتملصون أو يراوغون من القيود المفروضة من قبل الأسس الصارمة التى تصنع من النظام التعليمى فى الجامعة. غير أن فرعاً من فروع المعرفة الذى يقتضى ثقافة وعلماً واسعين كعلم الأنثروبولوچيا من شأنه - فى الوقت ذاته - أن يمد السيريالية بمعلومات وأفكار لا تقوى هى بذاتها على جمعها وتحصيلها بسبب نقص المصادر أو قصورها. إذ كما تأتى لچيمس كليفورد أن بيّن أن السيريالية والأنثروبولوچيا كثيراً ما يستجيب الواحد منهما للآخر بطريقة تتيح توفير وإتاحة سبل مبشرة أمام عملية السبر والاكتشاف (وإن كنا لا نميل بالضرورة إلى المصادقة على ما استدل عليه من هذه الحقيقة من نتائج أو نوافق عليه).

## * مناهج البحث :

عند محاولة النظر إلى السيريالية من وجهة أنثروبولوچية فإن مسألة منهج البحث تبرز على السطح. فما إن يسعى المرء بحثاً عن تحديد لطبيعة النشاط السيريالى، فإنه يصادف سلسلة من السلبيات أو المتناقضات.

فالسيريالية ليست حركة أدبية أو فنية ، وليست علماً من العلوم، إنها ليست أيديولوچية أو حزباً، أو جماعة سرية. أو حتى لو كانت أيا من هذه الأشياء ، فإنه من غير الممكن ردها أو تقليصها إلى حجم واحد منها . إنها تجمع ثقافى ، إلا أنه تجمع من الانتشار بحيث لا يمكن معاملته فى حدود ما يقوم به أعضاؤه فعلاً ، طالما أن تلك الأداءات والأعمال أو النشاطات ليست مقصورة أو موقوفة على ما يؤديه أعضاء التجمع داخل الجماعة (بمعنى أن ليس ثمة فارق أو فاصل يمكن اصطناعه بين ما يقومون به داخل الجماعة وما يقومون به داخل المجتمع الأوسع والاكبر والذين هم جزء منه). إنها مجرد رقة شعور غير محدد فى حد ذاتها . فالسيريالية اتجاه أو نهج حياة، هو فى صيرورة أو تغير مستمر . وعلى الرغم من انها لا تفرض على أتباعها أو الداخلين فيها شروطاً أو قيوداً إلا أنها تظل ملتزمة بنوع من التطلع الاستشراقى المشترك - وإن كان غير معلن على الملأ والأمر كذلك ، يتضح عند تدبر أو تأمل كتابات السيرياليين ككل ، وجود ثمة معايير أو محكات منهجية موضع تقدير واحترام. وكيما نعمل على استخراج تلك المعايير أو المحكات، يحسن بنا أن نلقى نظرة على جانب من الكتابات السيريالية ذات الطابع النقدى فلقد قام جول مونرو "Gules Monnerot". بترديد المأزق أو الإحراجية الأساسية لعلم الاجتماع وذلك فى عبارات شديدة الجلاء والوضوح. فهو - مثلاً - يلفتنا إلى أن رجل الاجتماع الذى يدرس ثورة من الثورات، لا يستطيع أن يؤدى هذه الدراسة على وجهها الصحيح ما لم يصبح بالفعل ثورياً أو واحداً من الثوار، بيد أنه حال أن يصبح فعلاً واحداً من الثوار، فإنه سيكف عندئذ عن أن يكون عالم اجتماع. إذ أن الفصل المنهجى للأدوار يعد هنا أمراً هاماً وأساسياً ؛ « فإن غضب چون وفهمى لغضب جون هما أمران منفصلان متمايزان إلى حد يند عن القياس ويخرج عن التماثل[٥] ». إن المرء لا يستطيع إلا أن يدير افتراضات حول غضب جون وهى افتراضات ترتكز على ما للمرء من خبرة شخصية بالغضب. فمن هذه الزاوية إن العلوم الإنسانية تقيم بإزاء موضوع الدراسة علاقة مغايرة للعلاقة التى تعول عليها العلوم الطبيعية، طالما أن هذه الأخيرة لا يسعها أبداً فهم كنه الظاهرة. فهى لا تستطيع إلا أن تقيم إطاراً تفسيرياً تعمل على جعله واسعاً ما أمكن. أما « فهم الكنه» فهو - من ناحية مغايرة - خاصية تميز العلوم الإنسانية.

ويرى مونرو فى هذه النقطة الموضوع الرئيسى أو المحورى الذى أبى دور كايم أن

يواجهه. وفى الواقع فإن مونرو لا يدعى قيمة لدور كايم إلا عندما يخرج عما اختص به نفسه من قواعد منهجية. « فعند تصويره أو استحضاره لاحتفال الاستراليين القدماء المعروف بالكوربور "Corrobori" فى ضوء ما يفهمه عن الموقف النفسى للجمهور أو للتجمهر، يمزج دور كايم بين نظامى الفهم المحيط "Comprehension" والتفسير الوصفى "Explanation" وذلك حين ينتقل على نحو استقرائى من مرحلة الفهم المحيط الملائم لاقتران الاهتمامات الاجتماعية والدينية، إلى نظرية فى الدين بوصفه تعبيراً عن ما هو اجتماعى »[٦]. وكان من شأن ذلك تعاميه عن الحقيقة التى تقول «إنه بمعزل عن فكرة الوعى الجمعى لا توجد حقيقة لشىء ، بل ما يوجد هو حقيقة لحالة حية وموقف مفعم بالعاطفة والوجدان »[٧] . وكان ذلك وراء ما ذهب إليه دور كايم من إخفاء أو تغييب لذلك الذى يؤلف المجتمع أو يشكله : فهو يدمج معاً منهج وصف الظواهر التى تشكل وجود مجتمع مع كل من حقيقة المجتمع فى ذاته وماهيته الدفينة. إنه - بعبارة أخرى - يجعل من المجتمع فكرة مجردة. فإن علم الاجتماع الذى وضعه دور كايم - غيرةً من العلوم الطبيعية - قد استقرت دعائمه بوصفه علم اجتماع مغلق على ذاته، « فهو مغلق عن علم الحياة، وعن علم النفس ، وعن التاريخ ، وعن منهج الفهم الشامل المحيط »[٨] .

إن هذا النوع من علم الاجتماع يستبعد على نحو تعسفى « العلل الاجتماعية » من مجموع الحياة الاجتماعية ، ويطرح عن ذاته كل خصوصية وكل تاريخ . إن المجتمع يغدو شيئاً مادياً ، تخلع عليه حقيقة ليس فيها « هيئات اجتماعية » بل المجتمع لا غير ، الذى يكون بذلك شيئاً مجرداً كشيء فى ذاته ، تُحمل عليه مجموعة من الصفات العامة الكلية.

وعلى الرغم من أن نقد مونرو لعلم الاجتماع عند دور كايم قد نُشر بعد أن كان مونرو قد انصرف عن جماعة السيرياليين [٩] ، إلا أنه يصدر تماماً عن اهتماماته البحثية السيريالية، كما أنه متوافق مع ما أداره سيرياليون آخرون من تأملات حول مسألة منهج البحث. ومع أنه يكون من الضلال أن نحاول العمل على إرساء قواعد تناول « سيريالي» محدد ودقيق ومنهجي، إلا أننا لا نزال نتطلع إلى تناولات منهجية داخل المذهب السيريالي، تُظهرنا على ما إذا كانت تلك

التناولات على وئام مع أي من المحكات المنهجية المنتظمة، وإلى أي مدى تكون مثل هذه التناولات المنهجية ذات قيمة فيما يتعلق بالأنثروبولوچيا.

إن منهج مونرو يسترشد بما هو عيني أو واقعي أو ملموس "Concrete" فهذا يبدو - من قبل كل شيء - على أنه المنطلق لكل بحث سيريالي. فطبقاً للنزعة المادية التي للبحث السيريالي يكون التفكير النظري المجرد في حد ذاته أمراً غريباً نابياً بالنسبة لوجهة النظر السيريالية وقد أكد على هذه النقطة نيقولاس كالاس "Nicolas Calas" : « فمن عيني ملموس لي عيني ملموس كرة أخرى ، ومن موضوع مادي إلى موضوع مادي جديد، هكذا يكون النسق أو النظام الذي يتعين على فكر الفنان أن يتابعه ويسايره، إن أراد ألا يضيع ذاته ويبددها في تجديدات لا طائل تحتها » [١٠]. ويرفض كالاس - من هذا المنظور - أي شيء يبدأ من منطلق ميتافيزيقي، أو فني ، أو أخلاقي. وهو يذكر البحوث القائمة على منهج التحليل النفسي عند آدلر ويونج كنماذج وأمثلة على مثل هذا التناول المنهجي الزائف الباطل، فأولاً الحيدة عن الصواب بسبب أن أدلر يبدأ بوضع إطار اجتماعي عام، والثاني بسبب أن يونج بدأ بوضع إطار ميتافيزيقي. إنهما يمثلان قطبين لخطأ منهجي أساسي. فأدلر يُرحل الميكانيزمات النفسية إلى دائرة ما هو اجتماعي، في حين أن يونج يُرحل الميكانيزمات الاجتماعية إلى دائرة ما هو نفسي. وبالإقدام عل فعل ذلك فإن كليهما يؤسس - على غرار ما فعل دور كايم - نقطة انطلاق مجردة لا يمكن وضعها موضع الفحص والتمحيص في حدودها الخاصة بها . ومن جهة أخرى ، يرى كالاس في فرويد أنه قدوة تحتذى من حيث أنه يرسي قواعد نظريته في التحليل النفسي في أرض العيني الواقعي الملموس ، مدركاً لموضعه الخاص بالنسبة لموضوع الدراسة[١١] . إلى هذا الحد يكون نقد كالاس لآدلر ويونج مشابهاً - إلى حد لافت للنظر - لنقد مونرو لدور كايم ؛ فكالاس ومونرو كلاهما يرى الخطأ قائماً في رد الظواهر الاجتماعية أو النفسية إلى تجريدات نظرية Abstractions.. إن الهدف دائماً هو الانشغال بالعيني الواقعي والالتزام به - ذلكم اهتمام يقع عليه المرء تكراراً في ما يصدر عن السيريالية من كتابات.

ووفقاً لما يذهب إليه كالاس، فإنه يتعين على الباحث بالضرورة - حتى يكون مرتكزاً إلى قاعدة من الواقع العيني - أن يدرك ذاتيته وأن يعي بها في مقابل الموضوع المادي ، كما عليه أيضاً أن يعي ويدرك ذاتية أو

خصوصية أية نظرية تتبدى له ناشئة عن البحث . إذ أنه من أجل أن نفهم نظرية ونستوعبها يتعين علينا أن ندرك أن ما نقصد إليه جلي واضح دائماً ؛ فليس بوسع التجربة البتة أن تثبت صحة نظرية طالما أن التجربة - بحكم طبيعتها الخاصة- لا يتسنى لها أن تعمل إلا داخل إطار الحدود والشروط المرجعية التى نفرضها عليها. ومن ثم فليس بوسع التجربة أن تكشف لنا صحة نظرية أو صوابها ، فهو أمر لا يمكن الحكم عليه إلا فى حدود الشروط المرجعية التى توضع بحيث تدل إما على النجاح أو على الفشل . ومع ذلك فإننا بحاجة إلى أن نظل على وعى بالإطار الذى نضعه ونقيم أسسه. إلا أنه رغم إدراك العنصر الذاتى فى البحث والتنبه إليه إلا أن كالاس لا يدافع عن ذاتية النتيجة فى بحث كهذا. بل إنه ليبدو على العكس من ذلك - مثله مثل معظم السرياليين - إنه يرى فى الذاتية تدميراً مثلها فى ذلك مثل العدو غير أن شرك الذاتية لا ينكشف أمره إلا فى مقابل الافتراض الزائف للموضوعية، فالموضوعية هى دائماً أمر يمكن أن يزود المرء بما يجعله على بينة من إطاره المرجعى الخاص به، الذى دائماً ما يكون ذاتى المنشأ. ويكمن الخطر البالغ فى الظن بأنه من الممكن إقامة صرح الموضوعية بشروط نظرية مطلقة وأنها ذات إطار مرجعى بمعزل عن شروط وقيود البرهان الدقيق، وقد عبر رينيه آلو "Rene` Alleau" عن الفهم السيريالى فى هذا الخصوص بوضوح شديد: « فسائر العلوم الإنسانية ذاتية الطابع وإن وضوح وجلاء التعرف إلى تلك الذاتية الأساسية هو الذى يحدد أو يقرر درجة الموضوعية النسبية التى يتسنى لهذه العلوم إحرازها »(١٢).

وعلى ذلك فإن الربط السياقى هو أول ما يقع على كاهل المجرب من مهام : « فإننى أعتقد أننا لا نستطيع أن نتوفر على دراسة ظاهرة كالفن دون أن نضعها فى علاقة بالعلل والمعلولات، أى بوصفها مشبك عمليات مترابطة »(١٣) .

إن العاملين الجوهريين القائمين فى النقد هما فى حد ذاتهما .. البدء وضع الموضوع فى سياق تاريخى ، ثم «إجراء تقويم بحسب الحاجات أو الضرورات الخيالية الراهنة»(١٤). وفى رأى كالاس أنه فى إطار التعامل مع الواقع العينى الملموس يتعين أن يكون الهدف دائماً هو « العمل على صبغ الحلم بصبغة مادية ». إنه على ما يبدو ذلك الهدف الذى يحفز قبل كل شيء النقد السيريالى ، كما أنه يطرح أمامنا واحداً من محددات تقويم البحوث . إذ يتعين تأسيس أو بناء علاقة مؤثرة أو فعالة مع الموضوع المادى.

ويتولى بريتون "Breton" وضع المسألة فى هذه العبارات : «يجب على النقد أن يكون مسألة حب» .

وقد قام روجر كايلوا "Roger Caillois" على نحو مشابه بتقليب النظر فى مسألة التصنيف وذلك كيما يدفع فكرة « العلم ذى الخط القُطرى » Diagonal Science خطوة إلى الأمام. وهى الفكرة التى تبدو من وجهة النظر السيريالية على جانب كبير من الأهمية والدلالة. فقد تناول كايلوا هذا الموضوع بما يصاحبه من تخصص فى العلوم ، وعلى الأخص فى الطريقة التى استُعمل بها التصنيف المنهجى كتبرير أو تسويغ تعديلى لمثل ذلك التصنيف. وقد لاحظ أن كل أنواع التصنيف انحرافات فهو لم يتطابق مع حقيقة تند عن الإدراك كما أنه لا يزيد عن كونه أداة منهجية للتوصل إلى صيغة تفاهم مع الكثرة التى يزخر بها الوجود. ويلاحظ كايلوا مثلاً - أن التصنيف العام يخبرنا أن الخفافيش ليست من جنس الطيور، وإنما هى حيوانات ثديية تطير. ومع ذلك فإن مثل هذا التصنيف يقتضى فصل وتمييز مكونات الكائنات المختلفة، مع إعطاء أهمية خاصة لبعض السمات والصفات المميزة، هى هنا عمليات الأيض أو التمثيل الغذائي. فإذا كانت الأجنحة اعتبرت هى المواضع أو المواطن التى أخذ على أساسها التصنيف، كما هو الحال فى واقع الأمر عند قيام المرء بدراسة الحركات الميكانيكية للطيران) ، فها هنا يتوجب على المرء أن يُصنف الخفافيش مع الطيور[١٥]. ويواصل كايلوا حديثه : « إن الطبيعة واحدة؛ قوانينها فى كل مكان هى هى أو هى متماثلة الواحد منها والآخر ، وهى متحدة ومتسقة فيما تنقسم إليه الطبيعة من ممالك مختلفة ومراتب شتى.

ويقوم كل علم من ناحيته باستطلاع جزء من الكل ، عاملاً على استحضار وجمع فئة من الظواهر والخاصيات النوعية المتاحة التى تخص أفراد النوع أو تخص التفاعلات التى من شأنها إحداث خصائص متشابهة أو متوازية، غير أن الحدود أو الشروط التى تُعين أو تحدد تلك المجموعات النوعية - دون أن تكون تعسفية - هى فى الغالب شروط وحدود مضللة. فهى - على كل حال - قد حُددت بمساعدة معايير أو محكات ربما تكون أفضل المتاح، إلا أنها تستبعد بالضرورة أخريات غيرها من الشروط والحدود[١٦] . يعتبر كايلوا إذن شديد الحرص والدقة بالنسبة لسياق عملية البحث قبل كل شيء أسوة بمونرو وكالاس وكذلك هو شديد الحرص على ضرورة اصطباغ البحث - فى إطار حدوده أو شروطه المرجعية - بصبغة عينية واقعية .

إن السيريالية - منذ بداياتها الأولى - قد أرست قواعدها على فكرة التلقائية فى الفعل والتفكير Automatism ، وهى تلك الفكرة التى يمكن النظر إليها بوصفها تكنيكاً منهجياً . فالتلقائية ترمى إلى استطلاع أو استكشاف مجال نشاط التفكير المحايد الحر وأدائه. وهذا التكنيك من شأنه - عند الوقوف أمام الفكر « فى حالة صفائه وخلوصه » - أن يقدم من المقترحات ما يعبر به عن « التوظيف الفعلى للتفكير » .

ولعله ليس من شيء فى السيريالية قد أسيء فهمه قدر ما أسيء فهم التلقائية ، فهى لم تُفهم كتكنيك من أجل إنتاج معلومات وموضوعات ومتون، كما لم تُدرك بوصفها أداة لاستكشاف نوع أو ضرب ما من الحقائق الجوهرية. إنها بالأحرى وسيلة لجعل الذات على صلة بالمنابع الداخلية للوجود الخاص بالمرء. فهى تملك فى ذاتها شيئاً ما على شاكلة طرائق التأمل الشرقى. وفى رأيى أن روجر كايلوا خير من عبر عن «الاتجاه التلقائى» وذلك فى كتاباته الخاصة بعلاقته بالأحجار، التى يعتبرها « أحياناً موضوعات للتأمل ، وغالباً عنصر دعم للتدريب الروحى ، [ ... ] إننى أرانى منجذباً - وكأننى من قدماء الصينيين - نحو اعتباركل قطعة حجر عالماً بذاته.وانى لأزعم - كما فعل باسكال - أنه من الذرة الصغيرة إلى السُدم الهائلة - وهما نموذجاً اللاتناهى فى الصغر والكبر - ثمة تطابق، وإنى لأقبل عن طيب خاطر الإقرار - مثلى فى ذلك مثل باراسيلسوس Paracelsus - بأن الأشياء تقرر أشكالها المميزة الخاصة بها وهى التى سرعان ما تتعدد وتستقر » (١٧).

وإنه لمن الممكن النظر إلى التلقائية - فى حد ذاتها - على أنها تقدم وسيلة لبناء علاقة مباشرة مع موضوع التأمل . وكان ذلك ما رأى فيه بريبتون علامة أساسية مميزة، وذلك فى تمييز التلقائية عن المفهوم الروحانى للتلقائية : « فإنه خلافاً لما يدعو إليه المذهب الروحى - أى القول بفصل عُرى الشخصية النفسية للذات - لا ترضى السيريالية لتلك الشخصية بأقل من التوحد والتئام الشمل » (١٨).

وترتبط فكرة التقائية أيضاً بفكرة سيريالية أساسية أخرى - وهى فكرة المصادفة الموضوعية Objectivech ance ، التى تستند إلى الاعتقاد بوجود تواصل Con-tinuity وتماثل Coincidence بين العالم الطبيعى وخبرتنا به. فمن خلال أعمال المصادفة الموضوعية يكشف عن التطابق غير المتوقع القائم بين الوقائع المادية والعقلية. إن الفكرة بذاتها قد أخذت عن هيجل، بوصفها العملية المزدوجة التى تكشف بها الضرورة عن نفسها كمصادفة، والعكس بالعكس. وهكذا فإن الذاتية والموضوعية تتلاقيان كعلامة

على إدراك التناغم الأساسى القائم بين رغبات الإنسان أو الدفق الطبيعى للعالم أو للوجود. وبذلك تكون فكرة المصادفة الموضوعية هى الفكرة الأكثر إيجابية من بين سائر الأفكار السيريالية، وهى فكرة مبنية على الاعتقاد بأن العالم يهب كل شيء لذلك الذى يولى ثقته للعالم.

والمصادفة الموضوعية تظهر أكثر جلاءً فى الموضوع السيريالى ، الذى يمثل فى ذاته العمل على صبغ الرغبة الإنسانية بصبغة عينية أى فى شكل مادي. والأمر الذى يمكن ملاحظته أن الموضوع قد كان واحداً من أكثر الأشكال الفنية إلهاماً. واستمراراً فى المذهب السريالى ، الأمر الذى أوجد نقاشاً نظرياً يتعلق بوضوح تام بالجدل الدائر حول الموضوعية.

## أزمة موضوع البحث فى المذهب السريالى

فى غضون الثلاثينات كانت فكرة الأزمة التى تعتور موضوع البحث واحد ة من الموضوعات الاساسية فى السيريالية. ففى عام ١٩٣٦ نظم السيرياليون معرضاً فى باريس لموضوعات البحث، وفى كتيب مرفق بالدليل الارشادى للمعرض تطرق بريتون بالحديث إلى مسألة « أزمة موضوع البحث » . وقد رأى بريتون أنه مما عجل بظهور تلك الأزمة قصور النماذج العقلية والواقعية بصدد تمثل الحقيقة وتصويرها . وقد كتب بريتون يقول : « إننا شهود على أن منبهات عملية التفكير النشطة ذاتها فى حالة تمرد أو ثورة ضد عادات التفكير الخاصة بالسنوات الألف الماضية مبشرة بنهج فى التفكير لم يعد البتة أداة ردية بل أصبح استقرائياً قابلاً للمد إلى أقصى حد : إنه نهج للتفكير يكف فيه موضوع البحث عن أن يكون ثابتاً عند الجانب الأقرب للتفكير ذاته، وأنه يعيد خلق وتشكيل ذاته عند الطرف الأبعد للتفكير وإلى أبعد مدى تستطيع العين بلوغه »(١٩) .

إن الاهتمام بوضع أو بحالة موضوع البحث إنما يصدر فى المقام الأول عن الولوع السيريالى بهيجل. إن الذات والموضوع فى الفلسفة الهيجيلية يريان على أنهما من المسائل الإشكالية الخلافية. فهما ليسا مقولتين منفصلتين. إنما الواحدة منهما فى تطابق مع الأخرى ، وللواحدة منهما أثرها وتأثيرها على الآخرى وليس للواحدة منهما فكاك عن الأخرى : فليس من المستطاع النظر إلى الذات إلا من خلال الموضوع ، بينما - وعلى نفس النحو - ليس من المستطاع النظر إلى الموضوع إلا من خلال الذات.

ولقد كان السيرياليون على وعى تام بأن طرح « أزمة الموضوع » على بساط البحث إنما كان يتضمن - فى نفس الوقت - « أزمة الذات » . ولقد كان فى إدخال الموضوع فى

مساءلة ارتياب فى علاقة الانسان بالعالم الخارجي. وكان من شأن ذلك أن ظهرت على السطح الصعوبة الخاصة بتثبيت الموضوع أمام نظرة الذات، الأمر الذى بدونه لا يدخل الموضوع حيز الوجود ، فكما كتب بريتون يقول : « لا شيء مما يحيط بنا هو موضوع، إنما الكل ذات »[٢٠] . وفى نفس الوقت فإن خلع صفة الموضوع أو عملية التموضع Objectification كانت على جانب من الضرورة من أجل التحقق الذاتى للموضوع بوصفه ذاتاً. ويتفق هذا مع تأكيد هيجل على التفاضل أو التغاير فى علاقات الذات والموضوع ، كما أنه يشير - فى السياق الأنثروبولوچى - إلى الحقيقة التى تقول إن الذات لا يمكن أن تكون حاصلة على القيمة من ذاتها أو فى ذاتها ، وإنما من اللازم أن يتم ذلك من خلال ما للذات من علاقة مع الموضوع. وفى هذا الصدد تنظر السيريالية إلى الحرية باعتبارها كسراً للقيود والاغلال التى تقيد الموضوع إلى الذات فى علاقة ظالمة جائرة. ذلك أن الموضوع - على نحو ما شرحته آنى لو برون "Annie Le Brune" :

« يهيىء للذات أن ترتفع عن مستوى حماقة الانفصال وأن تبتدع نفسها أو تختلقها عن طريق الجمع أو التوحيد بين عالمين أو حقيقتين منفصلتين فى حين أن هذا الجمع أو التوحيد دعوة موصولة ورمزية لقطع الأوصال وفسخ الاتصال. فمن الملاحظ ببساطة أن الموضوع يعمل بوجوده أو بحضوره المحايد على تغطية الفراغ أو الخواء، أو أنه يجنح إلى الامتزاج به والاختلاط معه، على حين يعمد الموضوع ذو الميزة أو الامتياز إلى فرض وجوده علينا كمحك للحكم على الخواء، مساهماً فى الكشف عن أفق أو مجال فيما بين الواقع الداخلى النفسى والواقع الخارجى فيه ينسحق التهديد بالانفصال دون أن يكبت ، وبذلك يصبح الموضوع ضامناً للحرية صائناً لها من أن تعرض نفسها للمخاطر » [٢١] .

والانتقال من إدراك الموضوع فى ذاته إلى حال كونه موضوعاً ذا امتياز إنما يتأثر بعامل الصورة الذهنية Image ، التى تحفظ التوازن للذات والموضوع بين عالمين منفصلين. إن السيريالية بمثل هذه الطريقة، تتصدى بالتحدى لحيف أو لجور علاقة الذات والموضوع وذلك من خلال عنصر الصورة الذهنية التى « تواجه أو تجابه هذا التمثل الداخلى بالتمثل الخاص بالصور والأشكال العينية للعالم الواقعي، كما أنها ترمى تباعاً إلى العمل على الإمساك بالموضوع فى شموله وعمومه ، وما أن تكون قد أفلحت فى عمل ذلك ، فإنها تجرب أن تتخذ تلك الخطوة الهائلة التى هى الخطوة الخيالية بلا منازع : مستبعدة (على

نحو نسبي) الموضوع الخارجي بما هو كذلك ، ومتدبرة أمر الطبيعة فقط من خلال علاقتها بالعالم الداخلى للوعى » [٢٢] .

إن المبدأ الأول فى المذهب السيريالى يجب دائماً أن يكون مبدأ التموضع وذلك طالما أنه من خلال التموضع فقط يمكن لطبيعة الموضوع أن تُحَدد. لكن يلزمنا فى الوقت نفسه أن نبقى على وعى بالحقيقة التى تقول إن الموضوع الذى يتسنى لنا إدراكه ، لا يتطابق فى أفضل الحالات مع أكثر من جانب أو قطاع جزئى صغير من الكيان المتكامل الخاص بالموضوع، « فالموضوع هو الصخرة والشاطيء الرملى ، فبينما نظن أننا قد بلغنا قلب الصخرة، نجد أن أفق الشاطىء الرملى لا يزال يواصل انتشاره فى قلب اللانهاية. فالموضوع لا يكون مطابقاً لذاته أبداً وهو يدعونا إلى أن نكشف واحداً فواحداً عن عناصر التوظيف الرمزى للغز هويتنا[٢٣] .

إن هذه الانعكسات التأثيرية الهيجلية ، والتى نجدها فى صميم التناول السيريالى لفكرة الموضوع، تبين كيف يكون المقصد هو معاً وفى وقت واحد تثبيت الهوية وفك وحدتها ؛ بمعنى الإبقاء على الثبات والتفكك فى حال من التوتر لا يجيز لثبات الموضوع أن يصبح نقطة خلاف.وبذلك يكف الموضوع بحد ذاته عن أن يكون شيئاً فى ذاته لكنه يصبح على نحو ما بين چان فرانسوا شابرو Jean - Francois chabrun «تصورا أو فكرة لتنظيم عملية التبادل بين الأنا والكون » [٢٤] . إن أعظم قيمة للموضوع فى المذهب السيريالى هو أنه يقيم مع المادة علاقة غير نفعية. إنه يحطم ما لنا من علاقة متميزة مع أشياء فترتد بذلك إلى تكاملها الصحيح. فى حين أن ذلك يعنى من وجهة نظر صاحب الاتجاه العقلى المثالى خروج تلك الأشياء عن حدود الضبط والسيطرة وتشكل تهديداً، أما من وجهة النظر السيريالية فإن هذا النقص فى السيطرة لا يُنظر إليه على أنه مشكلة. وفى ظل تلك الشروط والحدود ، قد تم وصف المعرفة بعبارات سيريالية من وضع رينية كريڤيل "Rene Crevel" بأنها «التقارب الخالد واللانهائى للفكر مع موضوعه».
هلم بنا فيما يلى - مع وضعنا لهذه النقاط نصب أعيننا .. نحاول تطبيق ذلك على الأنثروبولوچيا بوجه خاص على النحو الذى تمت به فى السيريالية معالجة مسألة الرحلة أو التطواف.

## الرحلة والخيال والغريب المجلوب

إن المسألة الخلافية التى أثيرت بسبب فكرة الرحلة أو التطواف فى العالم المعاصر ، قد تبدت بقوة للكاتب السيريالى والأنثروبولوچى ميشيل ليريس Michel Leiris فى أثناء تقدم بعثة داكار - چيبوتى التى عبرت وسط أفريقيا فى غضون عام ١٩٣٢ /

١٩٣٣ . وطبقاً لما دونه ليريس من شهادات فى جريدته « الشبح الأفريقى » 'L" Afrique Fantomal" (٢٥) ، فلقد كان باعثه على الرحلة هو « أن يتخلص من عادات جنسه الأبيض». لكنه اضطر إلى الاعتراف بعدم جدوى هذا المشروع، فلم يتم له أبداً ما توقعه من المواجهة مع الآخر. فلم تفد التجربة إلا فى التأكيد على مبلغ عمق وتأصل شعوره وحسه الأوروبي.

لقد كان عليه أن يعترف بأنه لم يستطع أن يتملص من ذاته ، فالرغبة الباعثة على السفر والارتحال، تلك التى أصبحت محفورة فى وعينا باعتبار ما آل إليه أمر الاقتراب من العالم والوصول إليه من سهولة ويُسر من خلال التوسع والانتشار الأوربى، غالباً ما تمثل دافعاً أقل بكثير من دافع الرغبة فى أن يكون المرء فى مكان آخر غير ما هو فيه . لذا فإنها قبل كل شيء تبقى أو تظل تجربة سلبية، تتلاقى مع القصور فى النحو الذى ندرك به البيئة الاجتماعية المحيطة بنا ، أكثر من أن تتلاقى مع الرغبة فى شيء ما جديد. وفى هذا الصدد فإن الفكرة القديمة عن السفر Journey تنحو نحو الزوال - وتصبح الرحلة Travil مجردإبدال فى المكان؛ ونظل ملاحظين سلبيين بينما العالم فى تغير أمامناظرنا.

ومع ذلك فإن الصورة الذهنية للسفر هى فى غاية التكامل بالنسبة لخبرة الحياة البشرية، بل ومن الممكن أن يقال إنها الصورة الأصل لسائر الصور الذهنية البشرية، وأنها موجودة فى ثنايا معظم الأساطير. ومن ثم فإنه من الصعب أن تتحرك دهشة من القول بأن فكرة السفر واحدة من أول صور الإنسان الذهنية على وجه الخصوص، وقد تحررت إلينا من الأصول الأولى للثقافة - وتمثل ملحمة جلجاميش، وهى أقدم نص معروف لنا - سفراً أو ارتحالاً لتجمع من التجمعات يؤرخ له منذ عام ٣٠٠٠ ق.م. وثمة عن السفر رواية مشابهة، هى الأوديسا لهوميروس، قد احتلت لنفسها مقاماً جعل منها حجر الزاوية فى التراث الثقافى الغربى.

إن الأنثروبولوچيا - من حيث هى فرع من فروع المعرفة العقلية الغربية، يتخذ من الإنسان مجالاً للدراسة - قد بنت نسبها بعلاقة مباشرة مع قصص الرحلات. ولم ترجع الأنثروبولوچيا بأصولها إلى جلجاميش أو إلى هوميروس بل إلى هيرودوت ، لأسباب وثيقة الصلة بما نحن بصدده من نقاش.

كـان لهيـرودوت جـاذبيـة كـأب مؤسس للأنثـروبولوچيا فـقـط بدرجـة أقل من جاذبية الصدق في الصور والمزاعم التي تؤلف المضمون الأنثروبولوچي لمؤلفه (وإن كان مما يمكن الجدل بشأنه أن في هيرودوت كما في هومر ثمة الكثير من الأشياء الغريبة التي تنبو عن الحضارة) ؛ إن هيرودوت يحررنا من الشكل الأسطوري لفكرة السفر ليجعلنا في مواجهة مباشرة مع صورة ذهنية لشيء آخر مختلف ، وهي صورة يزعم أنه يعرضها بأكبر قدر ممكن من الصدق والحقيقة. إن هذا هو الزعم الذي يؤسس - أكثر من أي شيء في محتوى عمله مباشرة - أوراق اعتماد هيرودوت كأنثروبولوچي (وكمؤرخ أيضاً). إن منهج التناول عند هيرودوت هو منهج وصفي يتناول «أناساً اخرين». وهو يعتزل ذاته عنهم ويدير تعليقاته عليهم. ومنهجه في التناول لا يجيز له - خلافاً للقالب الملحمي أو قصص الفروسية والأساطير - أن يخلط أو يدمج نظرته أو رؤيته الخاصة مع ما يخص الشعب الذي بدون كتابه عنه . إنه ينشد بالأحرى أن يشيد تكامل الآخر أو وحدته التمامية، واضعاً الآخر باعتباره شيئاً مغايراً مختلفاً أكثر منه عدوا أو عقبة يتغلب عليها أو تغالب لتقهر ، على نحو الحال في الشكل الملحمي. إن المغايرة أو المخالفة تصبح عند هيرودوت متموضعة من خلال فكرة التمايز بدلاً مما ينشأ في اضطراب وفوضى عن ضرورات البناء القصصي. ونستطيع أن نمثل لهذه النقطة. بحكاية الكيكلوبس "Cyclops" في الأوديسا ، فالكيكلوبس بالنسبة لهوميروس مجرد عقبة كأداء تعترض أوديسيوس في مسيرة سفره، ويتعين التغلب عليها حتى يمكن للبطل الاستمرار في اجتياز الطريق والحال كذلك ليس لدى هومر واقعاً أو حقيقة متكاملة اللهم إلا ما يتعلق ببطل القصة. أما هيرودوت فإنه - خلافاً لذلك - على فرض أنه كان قد صادف مخلوقاً كالكيكلوبس لكان قد سعى إلى فهمه مستقلاً في ذاته تماماً عن علاقته بالقصة قيد الحكي والرواية. فللوهلة الأولى - على الأقل - قد يبدو أن ذلك يمثل أو يصور اتجاهاً أنثروبولوچيا مثيراً للإعجاب، كما أنه يضع خطا فاصلاً بين اهتمامات العلم واهتمامات القص الأدبي وإذا كان ذلك هو الواقع في حقيقة الأمر، إلا أنه لا يكون على النحو المظنون بشكل عام تماماً. ذلك لأن مسائل ومشكلات الموضوعية ليست من البساطة والوضوح بالقدر الذي تذهب إليه مزاعم الأنثروبولوچيا الوضعية وتحب لنا اعتقاده هنا.

لقد ذهبت مارجريت هودجن "Margaret Hodgen" في كتابها عن تاريخ الأنثروبولوچيا الباكرة إلى اعتبار هيرودوت علامة مثالية بارزة، فهو الذي أنشأ نوعاً من الأنثروبولوچيا سابقاً على الأدب ، وهي أنثروبولوچيا قُدر لها أن تُشوه أو تُحرف على مدى قرون تلت ؛ فهي تكتب قائلة : « لقد كانت يده هي التي

قررت لأول مرة وسجلت وصفاً لعدد من الثقافات والحضارات الإنسانية فى صيغة منظمة تشيع حيوية، وقد شوهت وصُحفت فيما بعد لتتلاءم مع الخيال الملتوى لمن أتوا بعده. لقد كان عنـله هو أول من صاغ - وهو يتأمل بلا كلل ولا ملل التناقضات الثقافية الغريبة الموجودة فى بلدان حوض البحر المتوسط - طرفاً من مشكلات البحث الأنثروبولوچى الملحة والباقية حتى الآن » [٢٦] .

إن هودچن تكتب بحماس بالغ فى صالح منهج التناول عند هيرودوت وتبدو وكأنها غير مصدقة لما تراه صادراً عن عقل للعصر الوسيط من تشويهات وتصحيفات متعمدة.

وفى الواقع فإنه كثيراً ما عُد هيرودوت مفرقاً فى الخيالات؛ بل و «كذاب أشر». تُرى أكان السبب وراء هذا هو نوعاً من سوء الطبع والمكابرة التى لا يحيط بها فهم والتى اتسم بها فكر العصر الوسيط، أم أن ذلك ينطوى، بالأحرى على زاوية من النظر مغايرة فيما يتعلق بطبيعة الصورة الموضوعية عن الغرباء ؟.

فأما إذا كانت مقاصد هيرودوت « أنثربولوچية » بالمعنى المعاصر للوصف ، فهو - بطبيعة الحال - أمر قابل لأن يُفصل فيه. غير أنه لمن الأمور التى تنطوى على مخاطرة أن تعزو مقصداً إلى شخص كانت ثقافته ووعيه شديدى الاختلاف والمغايرة لثقافتنا ووعينا (خصوصاً داخل إطار مرجعى كهذا) . فإنه لمن الضلال محاولة العمل على تأسيس أوبناء مقولة (أو فرع معرفة أو نظام) لشيء على شاكلة الأنثروبولوچيا فى إطار عالى الدقة والتخصيص، وبحيث نجعل منه قيمة مطلقة قابلة للتطبيق بالنسبة لمراحل التاريخ كلها. خاصة عندما تنتمى الأنثروبولوچيا - حقاً وصدقاً - إلى التاريخ الأوربى الحديث فحسب ، من حيث أنها على درجة من التعقد والإحكام المقصود شعورياً . إن مسألة مكانة مؤلف هيرودوت فى بيئة المجتمع اليونانى هو أمر متروك للمؤرخين الكلاسيكيين أكثر مما هو متروك لرجال الأنثروبولوچيا، ليقرروه. فلا شك فى أنه عندما نعتبر هيرودوت المنشىء الأول للأنثروبولوچيا ، فإننا بذلك إنما نتعسف فى فرض تفسير خاص بنا. ومع ذلك فإن مايهمنا هنا هو طبيعة ما قدمه هيرودوت من دليل والكيفية التى بها يساعد هذا الدليل فى إيضاح المسائل التى تدور عن آداب وقواعد الرحلة وطبيعة البرهان الأنثروبولوچى.

فليس من العسير - فى ظاهر الأمر - إدراك أن أحد الخيوط الرئيسية التى تربط هيرودوت أو تصله بالأنثروبولوچيا الحديثة هو تسلط النزعة الاستعمارية. فلقد كانت السلطة السياسية فى بلاد الإغريق توسعية النزعة استعمارية الطبع، وإن سلطة هذا شأنها لابد أن تكون لديها عن الشعوب التى قهرتها لنفوذها معلومات « دقيقة »، وذلك كيما تكون قادرة على القيام بمهام الإدارة الكفؤ على فرض نفوذها وسيطرتها على المناطق

المستعمرة. ومع هذا كله فإن نفوذها وسيطرتها على المناطق المستعمرة. ومع هذا كله فإن مثل هذه المعلومات «الدقيقة» تبقى فى حاجة إلى أن تُمحص وتُحدَّد من الناحية الأيدولوچية ؛ وهذا عمل لا يكون محايداً بالمرة.

وللحق نقول إن عقلية العصر الوسيط لم تكن «استعمارية النزعة» بهذا المعنى على الاطلاق، ومن ثم فإن اهتمامها بالشعوب الأخرى كان اهتماماً شديد اللامبالاة. هى عقلية لا مبالية، ولكن قدرتها على الدقة أعلى وأشد. غير أن الدقة فى بيئة كهذه تبدأ فى فقد معناها أو تبديده. فهى إنما تُحدَّد بالنسبة لمقتضيات الجماعة التى منها ينطلق عمل المرء. فتقارير العصر الوسيط وبياناته عن الرحلات قد تبدو لنا خيالية أو وهمية بل وتكاد أن تكون عارية من الحقيقة، وإننا لنميل إلى إرجاع ذلك إلى شكل من أشكال القصور فى الوصف. ومن ناحية أخرى فإن الحقيقة تكون : أن تقارير العصر الوسيط وبياناته عن أدب الرحلات قد توافقت مع درجة الدقة الخاصة بما تتطلبه مجتمع العصر الوسيط من بيانات وتقارير أدب الرحلات[٢٧]. إذ أنه لفهم التقارير والبيانات ذات الأهمية والتى تخص أدب الرحلات لا يكفى مجرد تكوين إطار لوصف « موضوعى » مفترض. أما الأمر الضرورى فهو أن نضع فى الاعتبار مسألة الطبيعة المكوكية لمواجهة ما هو غريب فى حدود ما يُرى مألوفاً و « من أهل البيت ». إن الدليل الأنثروبولوچى دائماً ما يؤسس موضوعيته عن طريق الذاتيات المتوازنة. ومن أجل هذا السبب لابد من إدخال مسائل البنية أو التركيب الخيالى داخل الإطار الخاص بالبحث الأنثروبولوچى.

وفى السفر، دائما ما يبرز مفهوم الغريب أو الأجنبى مقابل الفكرة التصورية الموضوعية عن المألوف والمعتاد. فحيث تبدأ الحالة الأولى تنتهى الأخرى، ولو أن الحدود الفاصلة بينهما ليست قاطعة، وإنما دائماً فى صيرورة من وسط جديد، وإننا دائماً - وفى كل لحظة - منهمكون فى رسم تضاريس أرض جديدة يُمكن أن نؤسس عليها مفاهيمنا عن المألوف والمستغرب، المستأنس والمستوحش، الداخل والخارج، ولكن ما هى الكيفية التى ننظر بها إلى الأناس الآخرين وكيف نضطلع بعمل رحلات بعينها، فذلك كله إنما يتوقف دائماً على المعنى النسبى لعلاقة التوسط أو الوساطة التى نكون قد أقمناها بين مفاهيم أو تصورات ما هو مألوف وما هو مستغرب، وهى المفاهيم أو التصورات التى يرجع السبب فى وجودها عموماً إلى الخيال. وهو الأمر الذى اكتسى أهمية خصوصاً لدى فيكتور سيجالن "Victor Segalen" وهو واحد من كتاب وأساتذة وأثرياء ورحالة أخريات القرن التاسع عشر.

فقد رفض سيجالن التعريف المألوف لفكرة الجلب من الخارج Exoficism باعتبار أنها صورة ثابتة للشعور بالغرابة مقررة بالنسبة لأجناس وثقافات ومناطق بعينها، إلخ. إن الغرابة - بالأحرى - شعور بالدهشة يظهر فيه بوضوح الانفصال بين ذات المرء والعالم الذى فيه يحيا. إنه شعور فيه يكون الإدراك مفصولاً بعزل عن المألوف والمعتاد فهو على طرفى نقيض مما هو مُشاهد من ذى قبل Deja - vu - وهذا الشعور بالدهشة يميل إلى الحدوث بواحد من سبل ثلاثة - من خلال المجابهة مع ما هو متميز فيزيائياً، أو المجابهة مع الماضى، أو المجابهة مع المستقبل. فالشىء الشديد الغرابة هو بمثابة اندفاع مباغت فى قلب المجهول. ولكن كلما استقرت دعائمه ورسخت أقدامه، فإنه ينحو نحو الخفوت بفعل الاستيعاب والتمثل ويدخل مع الخبرة الجديدة فى صيغة تفاهم . إن الشيء الشديد الغرابة وسيلة لتجديد الرؤية البصرية - فهو يثرى الحساسية الإدراكية بحفظه للواقعى والخيالى فى حال من التوتر. إن ما كان ينشده سيجالن - وعُد إلى حد كبير مطلباً انثروبولوچياً - وهو محاولة الإمساك بهذا التوتر وضبطه بحيث أن الواقع الداخلى والخارجى لا يبدو الواحد منهما فى تعارض مع الآخر. فكتب يقول : « دعنا لا نتمدح بذواتنا لأننا قادرون على أن نستوعب ونتمثل القيم الخلقية وأجناس الشعوب والأمم والآخرين ، بل حرى بنا أن يخلى بيننا وبين الاستمتاع بعدم القدرة على فعل ذلك، إذ أننا بذلك نحفظ على أنفسنا دوام لذة الشعور بالتنوع والاختلاف »[٢٨] . إن ما هو جدير بالنظر والاعتبار هو طبيعة الخيال فى حد ذاته . فكيف يعمل بالنسبة لما هو واقعى وكيف ينتج الصور الذهنية التى صادفها فى عملية التمثيل أو التمثل ؟.

ففى كتابه « الغريب » Equipée (١٩٢٨) يستطلع سيجالن طبيعة فن الرحلات بمعناه المزدوج كسفر إلى الخارج وكسفر إلى الداخل معاً. وللكتاب عنوان فرعى هو « سفرة إلى أرض الواقع » وهو كتاب تم وضعه حول رحلة عبر أراضى الصين قام بها سيجالن شخصياً عام ١٩١٤. وقد شُرع فى أمر الرحلة - أول الأمر - على أنها رحلة بعثة أثرية بقصد الكشف عن نماذج من أعمال النحت الصينى القديم. وكان بصحبة سيجالن كل من جيلبرت دى فواسان "Gilbert de Voisins" والمصور الفوتوغرافى جان لارتيج "Jean Lartigue" وقد نُشر تقرير عن البعثة عام ١٩٢٤ أصدرته دار الكتب الشرقية Librarie Orientaliste وضعه بول جوتنر Paul Geuthner. غير أن هذا السبب العملى المحدد للقيام بالرحلة لم يكن بالكافى من وجهة نظر سيجالن. فلقد أراد أن يفيد من الرحلة فى عمل محاولة ترمى إلى فهم ميكانيزم أو آلية الخيال خلال عملية الرحلة، سعياً منه إلى محاولة تحدى المدى الذى به عينت التصورات المسبقة للمرء الكيفية

التى أدرك بها ما عرض له فى القيام الفعلى للرحلة. أم هل أن فعل السفر أو الانتقال الجسمانى قد عمل على التخلص من التصورات السبقية التى كانت قد تكونت حين التفكير سلفاً فى أمر القيام بالرحلة ؟ ومن ثم فإن القضية الأساسية التى يدور عليها البحث فى كتاب « الغريب » إنما تتعلق بوظيفة عملية التخيل بالنسبة للواقع الحى الذى تتم الخبرة به على نحو مباشر. لقد كان سؤالاً عما إذا كان « الخيالى يتبدد أم يُستكمل نقصه عند مواجهته بالواقعى » [٢٩]. وكما يقول يافون هايوه "Yvonne Hieuh" :

« إن الهدف الأبعد هو تقرير المسألة التالية : هل يتحد عالما الواقع والخيال ويدعم الواحد منهما الآخر ، أم أنه لا مفر من أن يحطم ويدمر الواحد منهما الآخر، وبحيث أن العائد من ذلك « أن يكون ما هو غريب فى قلب ما هو واقعى » ، ولسوف يكون على المؤلف أن يسلم بأن « اللذة المزوجة مفعمة بتباشير الأمل والنجاح التى بدونها لا يكون الإنسان الحى جسماً، أو لا يكون روحاً ؟ » [٣٠].

لقد كان لسيجالن خلفية من المذهب الرمزى، وهو مذهب كانت فيه فكرة السفر والرحلة موضع سخرية أو ازدراء فى إعجاب يصل حد العبادة بما هو صناعى زائف. وبعد الفصل الوارد فى كتاب هويسمان Huysman « تنكب السبيل » Rebours ، النموذج الرائع لهذا الأمر ، ففيه نجد أن الشخصية الرئيسية دى إسيانت Des Esseintes - بعد أن أزمع القيام بزيارة إلى لندن - راح يتجول فى أنحاء باريس بحثاً عن أى شىء مصطبغ أو مفعم بالروح الإنجليزى - فتراه يبتاع خريطة ، ويرتاد المشارب والمقاهى والحانات الإنجليزية ، كما راح يلتمس مخالطة أناس من الإنجليز، إلخ. ومن ثم تراه يقرر - وهو فى طريقه إلى محطة السكك الحديدية ليلحق بالقطار - أنه قد أصبح لديه عن لندن ما فيه الكفاية : « فإنى - برغم كل شىء - أحسست وشاهدت ما أردت الإحساس به. ومشاهدته. فمنذ ذلك الحين وأنا منغمس فى جو الحياة الإنجليزية وهجرت ما ألفته فى بيتى، فإنه لعمل أحمق أن تذهب وتذهل عن تلك الانطباعات الخالدة لمجرد التغير الفج فى المكان.يا لله ، إننى لابدأن أكون قد جُننت حقاً إن أنا حاولت التنكر لمعتقداتى وأعرافى القديمة المستقرة، أو إن أنا أدنت ما ينتجه خيالى من تلفيق طيع، أو إن أنا اعتقدت فى ضرورة الرحلة إلى خارج البلاد أو متعتها أو فائدتها ، شأن أكثر الناس سذاجة وتغفيلاً » [٣١]

وعلى الرغم من أن سيجالن يصدر عن نفس الخلفية، إلا أنه لم يكن لديه شيء من هذا الاحتقار المترفع لما للسفر فى ذاته من حقيقة مادية. بل على العكس، قد راح يقوم بالرحلات والسفرات ما وسعه ذلك. إلا أن خلفيته الرمزية قد أورثته حساسية مفرطة نحو

العنصر الباطنى المتضمن فى الموقف عندما يحمل المرءُ عصا الترحال فى أرض الواقع (الخارجى)، وكذلك فرط الحساسية لدى اعتماد كل واحد من العالمين (الواقعى والخيالى) على الآخر. وهو لم يقدر على قبول الحقيقة التى تقول بأن الرحلة أو السفر إنما هى تتضمن فقط الانتقال المادى بشخص من بيئة إلى أخرى. فهو يستهل كتاب « الغريب » بهذه الكلمات : « لقد أبقيت دائماً على تشككى أو توجسى من كل ما يدخل فى نطاق فئة أو نوع حكايات المغامرات، والمحاضرات المصورة عن الرحلات، وأحاديث الوشاة عن زيارات البلدان - وهى احاديث ظاهرها صادق القول - وهى تستند إلى عمل أو نشاط يُعرض بوصفه عملاً أو نشاطاً حادثاً فى أماكن محددة ووفق تذييل زمنى مبوب للأيام»[٣٢]. وهو فى هذا الشأن يُعد موقفه أو اتجاهه إرهاصاً لموقف السيريالية أو اتجاهها.

## عناصر ومكونات الإثنوجرافيا السيريالية

عند القيام بعملية مسح أو حصر لما كتب عنه السيرياليون من موضوعات ، كثيراً ما تتولى المرء دهشة من جراء مقصدهم وما يرمون إليه. فإن أدب الرحلات هو أحد الموضوعات التى استبعدت بشكل واضح يدعو لمزيج من الدهشة والتعجب، فقد أثبت أنه أحد اشكال أدب القرن العشرين الأكثر أهمية. فمن الجدير بالملاحظة - مثلاً - أن ثلاثة من مؤلفات بريتون الحب المجنون L' Amour Fou (١٩٣٨) ، والمارتينيك : تعويذة الأفاعلى Martinique charmeuse de serpents (١٩٤٢)، واللغز ١٧ 17Arcane (١٩٤٧) - على الرغم من أنها تدور حول رحلات اتجهت على التعاقب إلى جزر الكنارى وجزيرة مارتينيك، وكندا، إلا أن المرء ليجد فيها النزر اليسير من الانطباعات عن البلدان التى جاس فيها مرتحلاً. فلا وجود لأى اهتمام تقريباً بأى دليل وثائقى، وثمة قدر ضئيل من الاهتمام قد كرس لحياة المناطق التى زارها. بل إن ما كتبه السيرياليون من سير ذاتية يبدو أنها نادراً ما تركن إلى ما قاموا به من أسفار أو رحلات ، وفى كتاب من وضع ريموند كوينو Ramond Queneau الذى يحمل العنوان الواعد : الإبحار إلى بلاد اليونان وهو كتاب يضم عدداً من المقالات عن فترة قام فيها ريموند بالفعل برحلة إلى اليونان - لا نجد فيه بالفعل سوى إشارة واحدة فقط لبلاد اليونان وهى على صورة استبيان تساؤلى : «ما الذى تستبقيه عن بلاد اليونان ؟ إننى لا أستبقى عنها شيئاً ألبتة ، إذ أننى لم أر فيها شيئاً مختلفاً أو متميزاً»[٣٣].

يبدو فى الواقع أن قد كان لدى السيرياليين ككل شىء من سوء الظن أو عدم الثقة

الملحوظ فيما يتعلق بأدب الرحلات. ومن المؤكد أن ذلك ينطبق تماماً على بريتون فلقد أخبرتني إليزا بريتون أنها وإن كانت هي عن نفسها قد أكنت للرحلات وأدب الرحلات حباً جماً ، فإن الأمر بالنسبة لبريتون كان لا يزيد عن أن يكون إزعاجاً أو إقلاقاً للراحة بشكل كبير؛ وأنها قد أحست أنه قد قام بالسفر والرحلة من خلال جمعه للأعمال الفنية. وبالمثل فإن الاتجاه التهكمي الساخر الذي يتسم بالازدراء بعض الشيء نحو أدب الرحلات الذي يكشف عنه رينيه ما جريت فهو أمر موثق تماماً فيما كتبه من مراسلات ؛

فقد كتب لأندريه بوسمانس [٣٤]. يقول : « إنني خلو تماماً من نوع الخيال الذي يحتاجه المرء لمباشرة القيام برحلة ». ويقول في موضع آخر : « حيثما أذهب ، أقول لنفسي : إن المكان يبدو على نحو ما تخيلته عليه تماماً أو هكذا فكرت » [٣٥]. وانطلاقاً من مزاج مشابه يقول مارسيل ماريان إنه عندما قدم إلى لندن، استعان في الاستهداء إلى طريقه هناك بخريطة لباريس.

لقد ذكرت لفينست بونور أن قد لاح في دوائر السيرياليين وجود لذلك الاستهجان لأدب الرحلات وللرحلات، وعلى الرغم من أنه قال إنه عن نفسه لم يشعر بذلك ، إلا أنه لم يكن له قط من جانبه أي ولوع أو اهتمام بالقيام بالرحلات على الرغم من كونه واحداً من خبراء فرنسا المبرزين في مجال فن وثقافة البولينيز. وكان موقفه هو أن مثل هذه الحقائق التي يبتكرها المرء ببراعة خياله إنما كانت إبراز لحقيقة المجتمع الذي شعر نحوه بالحب، وإن لم تكن موجودة على الساحة بالفعل، ومن ثم لم تكن هناك ميزة في الذهاب إلى هناك.

وثمة نماذج أخرى يستطيع المرء الاستشهاد بها. فقد قام بول الوارد Paul Eluard برحلة أسطورية إلى البحار الجنوبية عام ١٩٢٥، وقد غادرها دون لحظة من معاينة فقد بقي في المشرق تسعة أشهر، غير أنه لم يفه عن الرحلة بشيء، وهي الرحلة التي لم تخلف فيما يبدو أثراً على كتاباته، أما ما فعله هناك حقاً فإنه يظل امراً يلفه الغموض والابهام. أما لويس بونيول Luis Bunuel فقد قال مقرراً: « إنني لم أسافر قط التماساً للمتعة. إن هذا الولوع بالسياحة الذي ينتشر تماماً هذه الأيام هو أمر غير مفهوم لدي. فليس لدي أدنى احتفال بالبلدان التي لم ولن أذهب إليها قط » [٣٦]. إن استهجان السياحة يظهر أيضاً في العديد من بياناتهم وتصريحاتهم الجمعية، وقد وجد هذا الاستهجان أقوى تعبير عنه في مقال « حركة الإصلاح القاتل » Murderous Humanitarianism المنشور ضمن أبحاث كتاب نانسي كونارد NansyCunnard أنثروبولوچيا الزنوج Negro Anthropology الصادر عام ١٩٣٤ ، وفيه وجه الانتقاد العنيف لأولئك « المنجذبين نحو واحد أو آخر من صوفية الشرق » و « مريدي

السمعات ومدارس التصوف الفلسفى الإلهى (الذين) يذهبون إلى النبش فى تربة الماضي، ويتوارون فى المناطق المزدحمة حيث صوامع وأديرة الهيمالايا»، ثم يواصل المقال حب الازدراء على «ما فينا من نزعة رومانسية نحو الغريب والعجيب وشهوة عارمة للرحلات» .

ومع ذلك ثمة بعض من تقارير الرحلات فى كتابات سيريالية ، وإن إلقاء نظرة على البعض من هذه الأعمال من شأنه أن يقربنا لدرجة مشجعة من وجهة النظر الخاصة بالنحو الذى تناول به السيرياليون مسألة الرحلات والالتقاء بثقافات أخرى فى سياق يمس الأنثروبولوچيا ويتعلق بها. أما ما إذا كان من الممكن لهذه الأعمال أن تُصنف باعتبارها «إثنوجرافيا» أم لا، فإن هذا يقينا يجاوز ما نعده فى العادة مجرد أدب رحلات. فليس من بين هذه الأعمال عمل يهتم بانطباعات الفرد الذاتية عن البلاد، وهى الانطباعات التى تعد خصيصة مميزة لفن الكتابة الحديث عن الرحلات. فهذا الفن برمته ينشد شكلاً من أشكال « المشاركة » فى جوانبه الثقافية، وإن كان ذلك على أسس شديدة الاختلاف عن تلك التى ارتبطت بمفاهيم المجال الأنثروبولوچى.

ولعل أكثر هذه الأعمال أهمية وقيمة هو كتاب الشبح الأفريقى لميشيل ليريس وهو كتاب تذكارى ضخم سبق لنا ذكره، اكتسب أهمية كبرى فى السنوات الأخيرة بوصفه إرهاصاً للنمط الحديث من « الأنثروبولوچيا الانعكاسية ».

ففى رأى چيمس كليفورد - على سبيل المثال - أن ليريس قد مهد الطريق المفضى إلى إثنوجرافيا مؤسسة على « عملية من التأليف سوف تقوم - على نحو لا نهاية له - بوضع وإعادة تشكيل فكرة الهوية » (٣٧). ويقول عن كتاب الشبح الأفريقى إنه «بمقاطعة الرواية الأثنوجرافية الرقيقة الهادئة الخاصة بعملية الاقتراب أو الدنو من أفريقيا، يقوض الفرض القائل بإمكان جمع الذات والآخر فى تواصل منطقى قصصى ثابت مستقر »(٣٨). ثم يواصل كليفورد من بعد ذلك مبرهناً على أن ذلك «إنما يمثل إثنوجرافيا سيريالية» تقوم على أساس من أساليب الملصقات ووضع الأشياء وضعاً متجاوراً، والتعسف فى تكوين «معنى» عن طريق خلط عناصر الواقع خلطاً لا نظام فيه كما يفعل المرء بمجموعة أوراق اللعب. وانطلاقاً من قيامنا بفحص وتحرى الوسائل المنهجية المشار إليها آنفاً ، يبدو أن ثمة ظلال من الشك فى أن هدفاً كهذا سوف يكون بمنأى تماماً عن الانسجام والتوافق مع المقاصد السيريالية. أما إذا كنا سنوافق كليفورد على أن ما أنجزه ليريس فى الشبح الأفريقى هو مما يتطابق بالتأكيد مع المذهب السيريالى ، فإننا

نحتاج - إذن - إلى النظر فى طبيعة الكتاب وعلاقته بالمذهب السيريالى فى السياق الذى كتب فيه.

إن كتاب الشبح الأفريقى هو تقرير أو بيان عن بعثة داكار - چيبوتى ، التى كانت واحدة من أكثر الوقائع أهمية فى تاريخ الإثنوجرافيا الفرنسية. وقد كان ليريس قد لحق بالبعثة بالصدفة المحضة ، ثم أصبح من المهتمين الشغوفين بالأنثروبولوچيا، ثم شرع فى المواظبة على حضور محاضرات مارسيل ماوس ورافقه فى ذلك چورج باتاى ، ولكن من الواضح أنه لم تكن لديه النية فى جعل الأنثروبولوچيا مجالاً لحياته المهنية، لا ولا يبدو أنه كان لديه عن أفريقيا فى حد ذاتها اهتمام محدد.

وفى واقع الأمر إن كتاب الشبح الأفريقى بالنظر إليه على أنه إثنوجرافيا خالصة، إنما يجب أن يعد ضرباً من الفشل الذريع. فمع أنه يسجل بالفعل بعضاً من التفاصيل الإثنوجرافية التى لا تنقع غلة، فإن هذه التفاصيل لم تُدرج فى سياق للعلم تماماً على ما هى عليه ولا يتسنى للمرء الحصول على فهم حقيقى للمجتمعات المختلفة التى مرت بها البعثة. وليس ثمة أتساق فى المادة العلمية التى قُدمت لنا كمدخل ، وهى مادة علمية لا نراها إلابعيون ليريس . وقد طرحت أمامنا عن بعض الوقائع تفاصيل دقيقة، بينما عن وقائع أخرى لم يكد يُطرح علينا بشأنها أى شيء. فنحن نعتمد تماماً ليس فقط على ما رآه ليريس وأتاه شخصياً بل ومقيدون بما عرض له من حالة مزاجية فى وقت بعينه وفى يوم بذاته الذى فيه أقدم على تدوين الكتاب. وإن خير ما يمكن قوله بخصوص منهج تناول كهذا يعتبر إثنوجرافيا مجتمع آخر هو أنه تناول غير مسئول بشكل فاضح. ولكن أيمكن اعتبار كتاب الشبح الأفريقى كتاباً فى الإثنوجرافيا، بالمعنى المقبول فى العادة للكلمة ؟

لقد قام ليريس قبل مباشرة رحلة البعثة بشيء من الدرس للإثنوجرافيا، ومن الواضح أنه لم تتحرك لديه أية خاطرة نحو فكرة أن يصبح واحداً من رجال الأنثروبولوچيا. ويبدو أن أى اهتمام أو ولوع كان له بأفريقيا فى ذاتها إنما كان أثراً لكتاب ريموند روسل "Raymond Roussel" انطباعات عن أفريقيا "Imperessions of Africa" وهو من أكثر التقارير عنفاً وتطرفاً فى وصف الحياة فى أفريقيا، فهو يرسم عن أفريقيا صورة خيالية عن قصد وعمد وهى صورة لا تمت بصلة ألبتة للقارة الواقعية.

وعلى نحو ما تكشف ملاحظات ليريس ، كان غير مرتاح وليس بالضرورة كارهاً للقيام بدور رجل الأنثروبولوچيا. ولم يقرر ليريس التدرب على أعمال الأنثروبولوچيين

والانخراط فى سلكهم حتى إلى ما بعد عودته من رحلة البعثة ، بل وفى الواقع بعد أن كان الشبح الأفريقى قد نُشر بالفعل. وعندما راح يباشر هذه الحياة المهنية، إذا بمؤلفاته الأنثروبولوچية ذات صبغة تقليدية نسبياً ولا تتسم بشىء، من الحريات أو الصلاحيات التى كانت للشبح الأفريقى وذلك بمفهوم التنظير الذاتى. فبالنظر إلى مكانته فى فرع الدراسات الأنثروبولوچية، لايبدو مطلقاً أن ليريس قد عدَّ نفسه أنثروبولوچياً مجدداً. إن الشطر الأكبر من عمله وإنتاجه يعطى انطباعاً بأنه كان يعانى فعلاً شيئاً من التشتت، إنه عمل امرىء يؤدى مهنة تعود عليه بربح، إلا أن اهتماماته الشخصية منصرفة إلى شىء آخر. وقد وجد ذلك تأييداً له من خلال التعليقات التى أدلى بها فى لقاءات مؤخرة حديثاً[٣٩] ، ففيها رفض الأنثروبولوچيا وأعلن انصرافه بالكامل عنها. وفى هذا الخصوص يكون من الأوفق والأدق أن ننظر إلى ليريس كشاعر قُدر له أن يتورط فى مسائل الأنثروبولوچيا، وأن أكثر اهتماماته قرباً إلى نفسه تسكن بعيداً فى موطن آخر.

ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى الشبح الأفريقى على أنه شيء من قبيل التمهيدات أو التقديمات ، لا لمسار حياته المهنية الأنثروبولوچية، بل لمشروع سيرته الذاتية على اتساعه ، وهى تلك السيرة التى لم تؤثر فى الواقع كثيراً على أى تناول أنثروبولوچى متفق والقواعد المرعية المقررة، وإن كان كثيراً ما عُد ممثلاً لنوع من « إثنولوچيا الذات » - الأمر الذى عمل كثيراً على إزعاج ليريس وإغضابه.

أما ليريس نفسه فإنه يبدو متزناً بعض الشىء فيما يتعلق بالمنزلة التى تُنسب إلى هذا العمل فى مجال تقويم مؤلفاته ككل.فعند التمييز بوضوح بين «الأنثروبولوچيا» عنده و «الأدب» يمكن أن نضع الشبح الأفريقى فى القطاع الأنثروبولوچى ( وإن كان ذلك فى الواقع لأسباب حرفية مهنية - حتى يبدو على أنه قد كتب فى الأنثروبولوچيا أكثر مما فعل حقاً ) إلا أنه لا تزال تساوره الشكوك حول ما إذا كان هذا ضرباً من الإثنوجرافيا[٤٠]. ربما كان الأقرب إلى الدقة أن يوصف بأنه نوع من «الشهادة» أكثر من أن يكون «إثنوجرافيا»، طالما أن ما يفعله بكفاءة هو تقديم شهادات عيانية بأمانة مثالية لما حدث لزمرة من الأوربيين أخذتهم رحلة لواحد وعشرين شهراً عبر أواسط أفريقيا. ومن المؤكد أنه عمل ينطوى فى حد ذاته على قيمة نموذجية، إلا أنه لا يعود بطائل على قضية التناول الإثنوجرافى المتعارف عليه ، ولا هو يؤسس دوراً نموذجياً فى سبيل إيجاد شكل تجديدى فى مجال الإثنوجرافيا. صحيح أن الشبح الأفريقى ينطوى ضمناً على نقد لأى

دور يحتذى كنموذج، فقد قرر ليريس أنه كان يشعر بمقت شديد نحو كل ما هو تغيير أو تعديل ، وبعبارة أخرى نحو ما هو توفيق زائف بين الوقائع ومنتجات الخيال الخالص»[٤١].

ويحمل الشبح الأفريقى أمارات تشهد على هذا المقت وعلى مواصلته الكتاب باهتماماته السيريالية. ومن الممكن أن تكون هناك مسحة شك فى كون الشبح الأفريقى عملاً سيريالياً، ولكن ليس استناداً إلى ما يقدمه كليفورد من مسوغات ، طالما السيريالية اتجاه أخلاقى وليست تكنيك أداء. فهى من ثم ليست طريقة لجمع الملصقات، أو استخدام التجاور البلاغى أو المجازي، أو السخرية من المعالجة العلمية للموضوعات ، أو الولوع بالتنافر ، هو ما يجعل من العمل عملاً سيريالياً، حتى ولو كانت هذه الأمور بادية فى متن الكتاب. ففى السيريالية حسبك من الزيف أن تقول ، كما يقول كليفورد ، إن عمليات التوزيع والتجميع هى الرسالة، وأن على السيرياليين أن يجدوا شيئاً فى مثل هذه الأنثروبولوچيا يتمدحون به. ولكن بعد كل هذا الذى قيل وبعد إنكار وضعية أو منزلة الشبح الأفريقى كإثنوجرافيا ، - سواءً على النحو التقليدى أو على النحو الانعكاسى الحديث المطروق مؤخراً - أقول : إننا بعد هذا كله سنسعى الآن إلى أن نقلب حجتنا على نفسها ونبرهن على أن الشبح الأفريقى هو إثنولوجرافيا فعلاً ، بل إنه إثنوجرافيا ذات طابع تجديدى، ليس بسبب أى من قالبها أو مادتها الانعكاسية بل بسبب محتواها أو مضمونها.

إن ما نراه فى الشبح الأفريقى هو عزل أو تنحية لموضوع الدراسة الإثنوجرافية ؛ فليريس لا يدرس الشعوب أو الأقوام الذين عرض لبعثة داكار - چيبوتى لقاؤهم ، ولا هو على نحو ما أشار ميشيل إيزار Michel Izar بدرس زملاءه من الانثرجرافيين، طالما أن ملاحظاته بالنسبة لهم ليست أكثر منهجية ونظاماً من ملاحظاته بالنسبة للبدائيين من البشر. إن ما يُعامل منهجياً على أنه موضوع الدراسة هو الحراك الداخلى للعمليات الخيالية الخاصة بليريس . ولا يبدو لى أن من الممكن أن يوصف ذلك بأنه « إثنوجرافيا الذات » ، طالما أن ليريس نفسه ليس بالفعل بؤرة «الدراسة» أو محورها (إن كان ذلك تعبيراً مناسباً). إنما بالأحرى التفاعل الجدلى الداخلى بين ذات ليريس وإدراكه للعالم الخارجى، فذلكم هو بيت القصيد كله. وفى هذا السياق يصبح الداخلى والخارجى متلازمين، تُرى هل بوسعنا أن نتحدث عن علمية كهذه بوصفها عملية تمثل أو تصور

«إثنوجرافيا الخيال» ؟

إن ثمة ثلاثة مؤثرات أدبية واضحة تؤثر على مقاصد ليريس ومراميه فيما يتعلق بكتابة الشبح الأفريقى. وأكثر هذه المؤثرات مباشرة هو كتاب بريتون نادجا "Nadja" (١٩٢٧)، ففى هذا الكتاب تعرض الوقائع الحقيقية والخيالية بنفس المستوى من الحقيقة والمصداقية ، وتُخلع عليها قيمة أنطولوچية واحدة متماثلة. أما العملان المؤثران الآخران فهما : البحث عن الزمن الضائع Recherche La proust du temps perdu ورواية أوليسس Joyce ulysses وربما كان تأثير هذين العملين أقل هيمنة وأقل مباشرة (وربما كانت مقاصد ليريس وأهدافه مختلفة نوعاً ما عن مقاصد وأهداف هذين المؤلفين)، ولكن إذا نحن تدبرنا أمر الكتاب فى ضوء هذين العملين، فإننا بذلك نكتسب انتصاراً بالخلفية التى كان ليريس يعمل استناداً إليها. إن أهمية بروست تكمن فى الأسلوب المدقق الذى سعى إلى أن يتحدث به عن مسألة الذاكرة، بينما كانت أهمية چويس تكمن أيضاً فى النحو الذى تعرض به أحداث يوم واحد ؛ فهو من التدقيق والتفصيل بحيث يوحى بمستويات متعددة للتفسير الممكن. وإنه لمن الممكن على نحو أو آخر، التدليل على أن كلا من بروست وچويس كانا فى شغل بالبحث الإثنوجرافى، وهو بحث لا يكون فيه «موضوع الدراسة» الأناس الآخرين، بل آلية أو ميكانيزم الخيال الخاص بالمرء. ومن هذه الزاوية فإن كلا العملين (لبروست وچويس) ، على النحو الذى به يخلعان على الحياة المعاصرة «صيغة ميثولوچية» بشكل رائع قد انطويا على شىء يشاركان به فى الأهداف والمقاصد السيريالية ، وإن كان السيرياليون لم يُرق لهم بعامة لا هذا المؤلف ولا ذاك ، لما ظن أنه انكباب أدبى زاد إفراطه عن حد اللازم. ومع ذلك فإن الومضات الخاطفة التى تلوح وتروح والتى تتعلق بوجود كامن لاقتراب «إثنوجرافى» من الخيال ، وهو ما يشكل الخاصية المميزة للاستراتيچيات القصصية السيريالية بوجه عام قد وجد فى بروست وچويس إرهاصات له على أنحاء كثيرة ، ثم هو يتخذ فى مشروع ليريس عن السيرة الذاتية شكلاً خاصاً.

وإذا كان تقرير بعثة داكار - چيبوتى لليريس يثير صعوبات تتعلق بدرجة قيمته أو منزلته الإثنوجرافية وداخل الأنثروبولوچيا ، فإن كتابات أنتونين آرتو عن المكسيك وعن رحلته الذائعة الصيت إلى تارا هومارا بالجزر الهندية تبدو أنها إثنوجرافية تماماً من حيث أهدافها إجمالاً إذ كان آرتو مهتماً بوصف خبرته فى المكسيك، ولم يكن لديه ميل أو نزوع

نحو إثارة خلافيات جدلية حول صلته بمنهج تجميع المادة العلمية الإثنوجرافية - علماً بأن آرتو لم يكن من علماء الأنثروبولوجيا كما لم يكن له احتفال أو اهتمام بالنظرية الأنثروبولوچية. غير أن عمل آرتو يُثير في جوانب أخرى أسئلة صعبة كذلك.

إن ثمة تناظر أو تطابق بين رحلة آرتو إلى المكسيك وبعثة داكار - چيبوتى من حيث إن آرتو قد أمل هو الآخر فى أن يستطيع القيام ببعثة من نوع مشابه بين جماهير الهنود. غير أن التناظر أو التطابق ينتهى عند هذا الحد. فى حين أن بعثة جريول Griaule قد أنيطت بها - بالدرجة الأولى - مهمة توثيق الثقافات التى تعرض لها فى أثناء الرحلة، وكذلك مهمة العودة بقدر ما يمكن الرجوع به من معروضات حضارية أو ثقافية، أما هدف آرتو فقد كان « القيام على اكتشاف وإحياء آثار الثقافة الشمسية القديمة » [(٤٢)]. وفى حين كانت بعثة داكار - چيبوتى بدعم من الحكومة الفرنسية، ذهب آرتو إلى المكسيك بدعوة من بعض المكسيكيين ممن لهم اهتمام بالمذهب السيريالى، وكان عليه أن يجمع ما يحتاج إليه من اعتمادات مالية، تم الحصول على معظمها من الأصدقاء، مع إكمالها بإلقاء المحاضرات العامة وذلك عندما كان فى أراضى المكسيك فعلاً. وقد قدمت له الحكومة المكسيكية منحة مالية لزيارة تاراهومارا.

وكانت زيارة آرتو للمكسيك عام ١٩٣٦، وكانت إقامته بها من يناير وحتى أكتوبر. ولم يكن موقفه من زيارته تلك أكثر من موقف متكلف فهو يعتقد أن باقى العالم قد تردى فى وهدة الهمجية والبربرية، كما راح ينظر إلى المكسيك على أنها البلد الوحيد الذى أمسك بمشعل الميلاد الجديد للعالم، وآمن آرتو بأنه يستطيع العمل مع المكسيكيين نحو استعادة الحقيقة الأصلية أو الأصيلة، وذلك بنبذ المؤثرات الأوربية الضارة والتوفيق بين الوعى الثورى المكسيكى والأسرار المقدسة القديمة التى لا تزال المدنية الهندية تحتفظ بها.

ومن الجدير بالذكر أنه عندما كانت المكسيك محكومة من قبل إدارة كارديناس "Cardenas" التقدمى النزعة، كانت هذه الإدارة عازمة على أن تكمل منجزات الثورة المكسيكية، كما كانت بعيدة عن أن تكون خلواً من التعاطف مع أفكار على شاكلة تلك التى يأخذ بها آرتو.

لقد كان الفضل حقاً للمنحة الحكومية التى أجازت لآرتو زيارة التاراهوماريين، ولو أنه لم يكن قادراً فى النهاية على تكوين البعثة التى كان يرغب فى تشكيلها، واضطر إلى السفر منفرداً.

إن الاتجاه الإثنوجرافى عند آرتو هو القطب المقابل لقطب الأنثروبولوچيا. فمن حيث تنشد الأنثروبولوچيا اكتشاف « الآخر » وفهمه ، يرفض آرتو أن يقبل فكرة ما هو أجنبى أو غريب Alieness. فهو يرفض أن يقبل صحة معاملة المجتمعات الأخرى على أساس مختلف عن مجتمعه هو. وبوسع المرء أن يقول إن فكرة آرتو عن التاراهوماريين كانت فكرة مسبقة التحديد، على الرغم من أن ذلك قد يبدو نوعاً من التبسيط المفرط. وقد يكون الأصدق أن نقول إنه كان على علم بما أراد أن يجده فى المكسيك. وكان على المكسيكيين أن أو يتوافقوا مع هذه الفكرة، فإن لم يفعلوا كان على آرتو إنكارهم ونبذهم. وعند النظر فى المسألة على أساس من هذه الحدود يتضح لنا فى الحال أن اتجاهاً كهذا إنما يوجد إلى حد ما وجوداً ضمنياً فى أى تناول إثنوجرافي. إن اتجاه آرتو من شأنه أن يصبغ أى تصور عن «التعصب السلالى» Ethnocentrism بصبغة خلاقية تشكك فى أمرها ، أو إنه على الأرجح يرتاح إلى الحقيقة التى تقول إن على عالم الإثنوجرافيا أن يدخل إلى ميدان البحث بعضاً من التصورات المسبقة. وحقيقة أن التطبيق عندآرتو لا يقر بصحة انكار مثل هذه التصورات المسبقة، ولايضعف أو يُبطل بالضرورة منهجه فى التناول من حيث هو إثنوجرافياً، خصوصاً بما أن الحدود التى يتحرك عمله فيها أضيق بكثير من الحدود التى يعمل فيها معظم الإثنوجرافيين. وفى نفس الوقت هو لا يحاول إخفاء تصوراته المسبقة، ومن ثم يستطيع المرء أن يدلل على أن لتناوله الإثنوجرافى بعض الخصائص النموذجية بالقياس إلى منهج التناول فى الإثنوجرافيا التقليدية، طالما أن تناولا كهذا دائماً ما يتركنا نحاول استنتاج ما تكون عليه أحكام الأنثروبولوچى المسبقة، فى حين أن الشك لا يحوم مطلقاً حول منهج التناول عند آرتو.

إن اتجاه آرتو هو اتجاه سيريالى تماماً، وإن الفرضية الأساسية فيه أن « الفكر واحد ولا يقبل القسمة » . وهذا الموقف العقلى لايقر بالإمكان أو الاحتمال الذى يقول به مذهب النسبية. إنه اتجاه واحدى Monist أساساً، وهو مناهض لأى شكل من أشكال مذهب الكثرة أو التعدد Pluralism. ولأن الفكر قاسم مشترك بين الجميع، فإن ما تتطلبه الأنثروبولوچيا بشكل أساسى وتقليدى من بُعد وانفصال هى أمور مرفوضة ومردودة. فبما أن كل شيء يأتى من نفس المصدر، وبما أن كل شيء موصول ومرتبط بكل شيء آخر، فليس ثمة إذن إمكانية للشعور بشيء أجنبى غريب ؛ فكل شيء يصبح مادة للعمل أو التوظف. وليس من سبيل للشك فى « الموضوعية » فى حد ذاتها، ولكن السؤال هو عن إقامة علاقة موضوعية بين ذاتيات مختلفة. فإن فكرة آرتو عن

التارهوماريين يمكن - من وجهة نظر أنثروبولوچية - أن تُرفض لخلوها من الدقة، إلا أن ذلك إنما يرجع فقط إلى أن الأنثروبولوچيا لا تقبل نقطة البدء التى منها انطلق آرتو. فما رآه آرتو من رأى فى ثقافة التاراهوماريين هو من الموضوعية بقدر موضوعية أى تقرير أنثروبولوچى ؛ فإن لم يكن هذا صحيحاً من وجهة نظر عالم الأنثروبولوچيا، فإن ذلك يرجع إلى أن عالم الأنثروبولوچيا إنما يتطلع إلى شيء آخر. إن هذا الخلاف الجدلى يذكرنا بالمناظرة التى كانت بين فريمان Freeman وميد Mead، حيث من الممكن إدراك أنه لا فريمان ولا ميد يقدمان عن واقع الساموانيين Samoan نظرية موضوعية ، بل هما يقدمان نظرية تعكس نظرتهما الخاصة إلى الساموانيين.

إن منهج الاقتراب من الثقافة الأجنبية عند آرتو يتعارض على نحو مثير مع منهج الاقتراب عند ليريس. فمن حيث الجوهر أو الأساس كان لكليهما موقف مماثل أو اتجاه مشابه ، وقد باشر ليريس بعثة داكار - چيبوبى من أجل « أن يتخلص من اتجاهات أوربية عتيقة ». فقد توقع ليريس أن يجد فى أفريقيا شيئاً مشابهاً لما أراده آرتو فى المكسيك، إلا أن الإخفاق لازمة على الدوام. تُرى أكان آرتو اكثر تشبثاً وعناداً ؟ أكان ذلك لأن التارهوماريين كانوا أناساً بعيدين عن الاحتكاك الثقافى بدرجة كبيرة، خلافاً للأقوام الذين صادفهم ليريس ؟ أكان ذلك لأن ليريس كان شخصاً متأملاً بدرجة أكبر، كما أنه كان شديد الإحساس بالفروق الدقيقة الخاصة بمجتمع الآخر مدركاً للتباين أو للتفاوت فيما بين ما أمل أن يجده وما وجده بالفعل ؟ من المحتمل أن يكون هناك قدر من الصدق فى هذه الفروض الثلاثة جميعاً. أما مسألة أن التاراهوماريين كانوا قبيلة منعزلة ضعيفة الاتصال بالعالم الخارجى، فالمقصود بها هو أن آرتو كانت لديه القدرة على إقامة علاقة أكثر مباشرة وأكثر وثوقاً مع أناس على فطرتهم الأصلية أكثر مما تسنى لليريس، الذى كان فرداً فى جماعة من أوروبيين ينتقلون وسط شعوب وأقوام كانوا بشكل عام من رعايا المستعمرات، وكانوا ممن ألفوا التعامل مع الأوروبيين(٤٣) .

أما من فحص كتاب القرد العالم بأجرومية اللغة Octavio Monkey Gram-marian Paz لاكتافيو باز(١٩٧١) ، فإنه من الممكن اكتساب صورة أو نظرة مغايرة. وباز لا يعطينا تفاصيل عن ظروف وملابسات رحلته إلى جالتا المدينة الهندية المقدسة.

وقد دون متن الكتاب فى كمبردج صيف عام ١٩٧٠، حيث شغل كرسى دراسات أمريكا اللاتينية لمدة عام. وهو قد زار جالتا عندما كان يعمل فى الهند سفيراً للمكسيك، وهو المنصب الذى استقال منه فى يوليو من عام ١٩٦٨ احتجاجاً على المذبحة التى حاقت بالطلاب الجامعيين فى مكسيكوسيتى.

إذن كان ثمة فسحة من الوقت تُقدر بما لا يقل عن عامين تفصل ما بين الزيارة التى قام بها وتدوين التقرير عنها. ولا يسمح لنا باز أبداً أن يغيب عن بالنا هذا الاقتران الثلاثى : مكسيكى، يضع كتاباً عن زيارة لبلدة هندية، فى معتكف هادىء بكمبردج.

وجالتا بلدة فى جوجارات التى هُجرت منذ حوالى عام ١٩٢٠ بسبب طغيان الصحراء عليها. فلما آلت إلى خراب ويباب سرعان ما أصبحت مأوى للمنبوذين ، ورجال الدين ، وأخيراً وليس آخراً القردة. كما أنها غدت مكاناً أو مزاراً للحج، ويتخذ باز من صور أو مشاهد البلد الخراب، والمنبوذين، والحجيج ، والمباركين ، والقردة، نقطة انطلاق له نحو عديد من التأملات التى تدور حول طبيعة الحقيقة ودلالة الإدراكات التى تتعلق بالثبات والحركة، والفوضى والنظام، واللغة والتعبير بالصورة ، والملاء والخواء. أما عن الوحدة الرابطة للموضع فإنها تتأسس من خلال شخصية هانومان وهو إله قرد لدى الهندوس متناقض الطبع ، وهو الذى يهيمن على الثقافة واللغة.

وكتاب القرد العالم بأجرومية اللغة يبدو - للوهلة الأولى - أكثر اضطراباً مما عليه أى من كتابى ليريس وآرتو. فالسرد أو الحكى عند باز يضرب فى كل الاتجاهات وفى وقت واحد، فإن ملاحظة واحدة تغدو محكاً لسلسلة كاملة من التأملات والفكرات. وإن مثل هذا الاضطراب الواضح وهم خادع، وأنه ما إن يبدأ المرء فى الانشغال بالكتاب حتى يصل إلى فهم وحدته الداخلية (٤٤) .

إن باز يتحدى فكرة الكتابة عن الرحلات برمتها. فعنده أن كتابة بيان أو وصف عن رحلة هو محو وإزالة لها. وهكذا فإنه ضرب من الغرور الأجوف أن ينشد المرءُ « تصوير » ما قد رأى، ومن غير الصحى أن يحاول (إن هذا أيضاً موضوع لقاص سيريالى آخر من كتاب أدب الرحلات هو ألبرتو سافينيو Alberto Savinio فى كتابه الحديث إلى التاريخ Speaking to Clio ، وهو كتاب مؤسس على فكرة أن الكتابة إزالة ومحو للفكر الماضى - إنها تعويذة طاردة للإلهامات ، بل إن سافينيو يذهب بعيداً إلى حد التوصية بقصر عملية تسجيل اليوميات على ألواح الإردواز وذلك من أجل أن نمحو منها ما كان فى يوم سلف - فالحياة تجدد نفسها كل يوم ). بل إن الغرض من الكتابة هو هذا على وجه الدقة : محو الذكريات وإنشاء معنى جديد فى رحلة سفر جديد. ويرفض باز أن يخلع على أى نوع من أنواع الرحلة أو السفر شكلاً من أشكال الامتياز، سواءً أكانت رحلة تُباشر بالبدن أم كانت رحلة تُباشر من خلال القراءة والكتابة. وإن الرحلة التى يباشرها باز من مكتبه فى كمبردج لها من الدلالة والأهمية قدر ما للرحلة إلى جالتا.

فكلتاهما قد صورتا الرغبة فى مواصلة الرحلة نحو الذات ونحو العالم. فالرحلة المكتبية ترسم صورة لشكل من أشكال المعرفة الموضوعية طالما بحثت السيريالية عنه ، ففى هذا الشكل من المعرفة يكون على النظرة الذاتية أن تندمج أو تدخل فى وحدة معها ، كما أن الرغبة ستغدو مكسية كسوة عينية ملموسة. وقد كتب بريتون يقول إن الكون كله « كتاب مكتوب بشفرة لا سبيل إلى تجزئتها والإنسان مدعو إلى أن يفك مغاليقه » ، ولنا أن نقول إن هذا من شأنه أن يوفر أو يؤمن حجر الزاوية لمنهج التناول السيريالى « الأنثروبولوچى». فلا شىء « يُصور» أو «يتمثل» إلى الأبد ؛ إنما هو يُعاد صنعه أو ايجاده فقط فى شكل أو صوغ جديد مغاير يستجيب لمختلف الاحتمالات . ولأن العالم وحدة، فإن الخبرة به لا يمكن أن تتم منفصلة عن هذا الكل. وإنه من أجل هذا السبب يعطى باز مثل هذه الأهمية والدلالة لشخص القرد هانومان العارف بأجرومية اللغة، الذى يتقدم وجوده على وجود البشر فهو على هذا النحو إنما يرمز لوحدة الإنسان والطبيعة.

وعند هذا الحد نستطيع أن نرى أو أن ندرك النقطة التى عندها تفترق مناهج التناول عند ليريس وآرتو وباز، رغبة فى فك مغاليق شفرة الكون. وفى داخل هذه الحدود، فإن الإطار الأساسى للمواجهة الإثنوجرافية - الخاصة بمحاولة فهم الآخر - يتم التخلى عنه فثلاثتهم جميعاً يتجنبون - أو يتجاهلون فى الأغلب - فكرة محاولة إقامة مسافة فاصلة بين ذات المرء وموضوع الدراسة فهم جميعاً يرفضون فهم أنفسهم عن الأناس الذين يذهبون لزيارتهم، ويصرون على اعتبار كلا الطرفين (الذات والموضوع) عناصر لحقيقة واحدة، فى الوقت الذى لا يزالون فيه على صلة بالإشكالية التى تنشأ عن ذلك : فهم لا يزالون - وبحدة بالغة أحياناً - على وعى بأن ذواتهم مغايرة عن أولئك الذين يقومون وسطهم بالرحلة (وهو أمر صادق على الأقل بالنسبة لليريس وباز، وإن كان أقل صدقاً بالنسبة لآرتو). فمن المفترض أن يعمل الأنثروبولوچى على أن ينفض عنه ما له من تحيزات إلا أن ليريس وآرتو وباز جميعهم يقبلون ما بداخلهم من ميل وتحيز وسبق للأحكام، غير أنه - فيما أعتقد - من الممكن إدراك أن مناهج التناول لدى ثلاثتهم من غير الممكن اعتبارها ذاتية الطابع. بل على العكس من ذلك، فإنه فى دائرة الحدود والشروط الخاصة بما أنشأوا من إطار، تراهم جميعاً يسعون إلى بناء صرح للموضوعية فى ما يخصهم من عمل. إلا أنهم يشيرون كذلك إلى مواطن المقصد الذاتي، والبنية الخيالية ، وعوامل الرغبة والتعلق، وهى أمور جرت العادة فى الأنثروبولوچيا على أن تستبعد من الحسابات والتقديرات التى عليها يتم تأسيس الموقف الإثنوجرافى.

ومع ذلك فإنه فى كل واحد من الحالات الثلاث، فإن الأقوام والشعوب التى تمت الزيارة إليهم ليسوا هم موضوعات الدراسة. فنحن لا نحرز من وصف باز- على وجه الخصوص - استبصاراً معرفياً بالأناس الذين يحيون فى جالتا. فهو وصف خليق بألا يساوى شيئاً كإثنوجرافيا لجالتا وأهلها. وعلى نحو ما يقرر باز فإن شيئاً هناك لم يقع بالفعل. فعلى الرغم من أنه يصف رحلة إلى مكان غريب عجيب، إلاأن باز يرفض فى الواقع هذا الشعور بالغرابة، ويكتب عن العادية أو المألوفية الشديدة التى انطوى عليها المكان هناك، لا لشيء إلا ليؤكد النحو الذى به تكون أية رحلة، أو يكون أى لقاء، أمراً ملغزاً غامضاً فى صميمه وأساسه. وبوسع المرء أن يقول نفس الشيء وإن كان بدرجة أقل عن سائر ما فحصنا من تقارير وأوصاف. ففى واقع الأمر إن ما يفعله ليريس أو آرتو لا يزيد عن مجرد محاولات روتينية فاترة لفهم الجماعات والمجتمعات التى قاما بزيارتها.

وإن فهما كهذا الذى أحرزاه إنما نشأ عن مدى ما أحسا به من تكامل فى داخل الجماعة أو المجتمع. إنهما لم يسافرا سعياً وراء العثور على شيء جديد، أو عن شيء غريب عجيب، وإن كانا قد راحا يبحثان إلى حد ما عن شيء قد اختفى من ذاتيهما وتوارى من مجتمعهما. ومن هذه الزاوية كان لهما ما شاركا به الآخرين من الرحالة فى مجال البحث عن « البدائى النبيل » Noble Savage وأياً ما كان الأمر فإننى لا أرى أن ذلك من قبيل الأهمية المبدئية لهذه المؤلفات من منظور أنثروبولوچى. بل هى بالأحرى المدى أو الحد الذى يواجهون فى إطاره - وبطرائق شتى ومن خلال ما لهم من خيال فردى- اللقاء مع الآخر.

إن الصورة الرئيسية السيريالية تعبيراً عن فكرة السفر أو الرحلة هى العبارة القائلة: وبينما كان يعبر الجسر إذا بالأشباح قد أتت للقائه، شيء يعرض فيلما سينمائيا فيه تقوم الشخصية صاحبة الدور الرئيسى بعبور جسر ذهاباً إلى غابة ظلماء. إن المشهد الذى يلى عبور الجسر فى الفيلم قد طُبع بطريقة النيجاتيف، وذلك من أجل أن يوحى باللقاء الجدلى مع الآخر بلغة قلب القيم رأساً على عقب(٤٥). وفى الموقف السيريالى بإزاء السينما ربما كان بوسعنا أن نحرز وجهة نظر أخرى. عبر السيريالية بالنسبة للأنثروبولوچيا. فقد رأى السيرياليون فى ارتياد دور السينما أنه أمر ينطوى دائماً على عبور لعتبة صوب شيء مجهول. وقد عبر بريتون عن ذلك على النحو التالى: «إنها مسألة تجاوز أو تخطى لما هو متاح ، ففى السينما، - كما ليس فى أى مكان آخر - ترانى أتهيأ أو استعد للدخول إلى أرض المحظور» (٤٦) . ومن ثم فإن الناتج أن يتوقع ها هنا « شعور عظيم بالارتباك وفقدان للإحساس بالزمان والمكان، ليس من جراء تحول

فعل عادى من أفعال الحياة اليومية وانتقاله إلى موضع مخصص لحياة أخرى تنتهك حرمة المحظورات، ولكن ما بين ما يؤديه الفيلم من درس والنحو الذى يتلقى به الفرد الدرس يكون التخلص من الارتباك»[٤٧].

إن مسألة العلاقة القائمة فيما بين الواقع الداخلى والخارجي الموجودة فى عملية السفر والرحلة والطريقة التى نعى بها الأناس الآخرين وميزة الشعور بالغربة - هى قضية رئيسية معاصرة. ونحن فى عالم اليوم الذى أصبحت فيه السياحة والرحلات من الشكليات النسبية، نحتاج إلى أن نسأل عما تتوقف الفكرة عليه بدقة. فكما قال سيدنى مينتز « فإن الغرب فى اندفاعاته فى أن يحل محل الآخر، مقارناً أنماط التفكير والسلوك معارضاً فيما بينها، كما أوغل الوحشية أو العنيفة المتكررة نحو العالم الخارجي، قد أوغل كثيراً فى إحلال المغايرة محل التماثل أو المشابهة ، وأوغل فى أن يحل محل الآخر، مقارناً أنماط التفكير والسلوك معارضاً فيما بينهما، كما أوغل الغرب فى تحويل ما قد كان غريباً عجيباً فى أعين الغربيين إلى صور منعكسة عن الغرب باهتة ومتبرجة»[٤٨] .

إن الرحلة أو السياحة ، على نحو ما بيناه من قبل ، قد أصبحت ضرباً من حال رمز فارغ فيه تفقد فكرة الشيء الآخر معناها. ذلك لأنه على نحو ما يستطرد مينتز « ربما عندما يأتى اليوم الذى فيه يُكتب آخر الأمر التأريخ الكامل للهيمنة الأوروبية ، فإن الاتهام الذى رمينا به الكثير من المجتمعات الشبيهة بمجتمعاتنا سوف تعد عنيفة كما لو كنا حطمنا بالجملة آخرين كثيرين »[٤٩]. ونحن من هذه الناحية نحتاج إلى مساءلة أنفسنا والبحث فى النهج أو السبيل الذى كانت قد تشكلت به ما لنا من بنية تصورية عن الآخرين تبعاً لما تقضى به حاجاتنا. ونقلاً عن منتز ثانية، فإنه من غير الكافى أن «يتناوبنا الشعور بالاستمتاع والشعور بالغضب تبعاً للنتائج». إن ما ينبغى التصدى له هو الأساس الذى به فرضنا وجودنا على الأناس الآخرين وهو أمر ينشأ من الفرضية التى تقول إن الواقعية الإدراكية هى الأساس الوحيد من أجل إقامة قاعدة للأنطولوچيا. لقد قام المفكر السيريالى چان لويس بيدوان بتوجيه انتقاد صارم وعنيف وهو بصدد الكتابة عن سيجالن فى عام ١٩٦٣ ، إلى ما أطلق هو عليه اسم « الإسبراتو الحزينة » عن اللغة والتواصل المعاصرين، ثم استطرد يقول : « إن التواصل الحقيقى، وعمليات التبادل المثمرة، وتحقيق قدر عميق من فهم الطبيعة والأحياء إنما هى على نحو مباشر وظيفة الفروق والمسافات الموجودة بين الأشياء التى فى الكون المفهوم بالعقل والمدرك بالحس، كما أنها وظيفة الملكة التى وُهبناها من أجل أن ندرك هذه الأشياء وتقع لنا خبرة بها. ذلك لأن الذى يضع الأساس لما لا يُحصى عدده من أشكال العلاقات ويجعل حياة الروح لذلك

السبب أمراً ممكناً ، إنما هو تلك الفروق والمسافات » [٥٠] . ومع استمرار العمل يتعين أن نُذكر أنفسنا أيضاً بما تلعبه العمليات الخيالية فينا من دور على النحو الذى يُهيئ لفعل التواصل أن يتم ويقع. كما يتعين علينا أن نكون على وعى بالنحو الذى تتغير به حقيقة الواقع عند دخولنا فيه. فلقد كتب سيجالن يقول : « ما وصفت شيئاً قط بأنه حق واقع إلا ما هو بمحسوس ملموس ... وإنى لأحث الخطى نحو واقعى حقيقى آخر» [٥١] .

# الهـوامـش

(١) انظر على الأخص المقالات التى كتـبهـا چيـمس كليـفـورد "James Clifford" «عن النزعـة السيريالية الإثنولوجرافية» بعنوان دراسات مقارنة فى المجتمع والتاريخ، العدد ٢٣ لسنة ١٩٨١ (والتى أعيد طبعهـا مع بعض التعديلات فى كتابه مأزق الثقافة "The Predicament of Culture" بنشرة كمبردج ، ماساتوستس، مطبعة جامعة هارڤارد ١٩٨٨)، وچان چامين "Jean Jamin" « الإثنولوجرافيا حال من البطالة. بعض من علاقات وروابط الاثنولوچيا بالبؤس والشقاء فى دنيا المدنية» "Le' Ethno graphie mode d' inemploi de quelques rapports de L' ethnolo-gie" avec le malaise dans la civilisation دراسة فى كتاب أشرف على تحريره ج. هاينارد . in, J. Hainard كايهر R. Kaehr بعنوان : الشـر والألم Le mal et la douleur، نيوشاتل، متحف الإثنولوجرافيا، ١٩٨٦، وكذلك فرانسيس م . سلانى "Frances M. Slaney"، "التحليل النفس ودوائر الهدم فى الفن الحديث والأنثروبولوچيا" "Psychoanalysis and cycles of Sub-version in modern art and Anthropology"، منشور بمجلة الأنثروبولوچيا الجدلية Dia-lectical Anthropology , العدد ١٤ لسنة ١٩٨٩، ص ٢١٣ - ٢٣٤ .

(٢) إڤنبرجر « السيريالية والحضارة المعاصرة » فى مجلة التغيير ، باريس ، سيول ، العدد ٢٥ لسنة ١٩٧٥ ، ص ١١٧ .

(٣) إدموند كارينتر - يالها من ضربة تلقيتها من شبح. لندن ، بالأدين ، ١٩٧٦ ، ص ٦٧ .

(٤) چورچ بالاندييه، « الأرض البشرية، بوصفها حركة أدبية » فى كتاب : الأنثروبولوچيا اليوم ، المجلد ٣ الكراسة الأولى ، ص ١ ، ١٩٨٧. وقد كتب المقال لكتاب : الأنثروبولوچيا اليوم ، ولم تصدر بالفرنسية قط.

(٥) مونرو "Monnerot" ، الحقائق الاجتماعية لا تكون أشياء "Les Faits sociaux ne sont pas choses" باريس ، جاليمار ، ١٩٤٦ ، ص ٤١ .

(٦) نفس المصدر . ص ٥٠ .

(٧) نفس المصدر . ص ٥١ .

(٨) نفس المصدر . ص ٧١ .

(٩) ربما كان من الممكن المجادلة بالقول بأن من غير الملائم النظر إلى مونرو ضمن إطار السيريالية أو سياقها ، فإن مساره السياسى الغريب، الذى قاده نحو اليمين المتطرف، يجعل منه عامل ضعف أو إرباك للسيريالية. ومع أنه كان فى الأربعينيات يكتب من خارج المذهب السيريالى إلى حد ما ، إلا أنه يبدو لى أن عمله فى الأربعينيات إنما لا يزال بالكامل على ذمة التراث السيريالى. وفى الواقع فإنه قد شارك فعلاً فى المعرض السيريالى الرائد : السيريالية فى عام ١٩٤٧ "Surrealism en 1947" ،

وإنى لأشعر - فى إطار ما اتخذته هذه الدراسة من شروط وحدود مرجعية - أن من المهم النظر إلى أعماله التى ترجع إلى هذه الفترة، والتى كلها أعمال كبرى، على أنها تدور بالكامل فى فلك للنقد السيريالى.

(١٠) كالاس "Calas" إرياك الأريب - Confond the wise ، نيويورك ، مطبوعات آرو Arrow ١٩٤٢ ، ص ١٠٧ على الرغم من استعمال كالاس هنا لكلمة فنى"Artist"، إلا أنه يعنى بها أى شكل من أشكال البحث.

(١١) بوسع المرء أن يلاحظ أنه على الرغم من أن فرويد كان متشدداً فى التأكيد على مدى أهمية الحياة الجنسية فى مراحل التنشئة الأولى للأطفال أو للأفكار التى من قبيل عقد أوديب أو الجماعة البدائية بالنسبة للتحليل النفسى؛ إلا أن هذه الأفكار أو المفاهيم إنما تنشأ من داخل المادة العلمية وأن من الممكن فحصها فى حدود الإطار المنهجى الذى يقرره فرويد نفسه ، بصرف النظر عن مبلغ إمكان قبولها وهذا يعنى أن مفاهيم فرويد وتصوراته ليست مفروضة على الإطار من الخارج ، بينما بالنسبة لأدلر ويونج فإن الأفكار الاجتماعية والميتافيزيقية مفترضة من الخارج ولا يمكن التصدى لها فى حدود المادة العلمية ذاتها.

(١٢) نقلاً عن ثيرتون Thirton : ثوار بغير ثورة Revolutionaries without revolution ، لندن ، ماسيل ، ١٩٧٨ ، ص ٤٨٣ .

(١٣) كالاس ، إرياك الأريب ، ص ٥ .

(١٤) نفس المصدر . ص ١٠٧ .

(١٥) من الواضح أن فى هذه الحجة شيئاً مشتركاً مع حجة فوكو "Foucault" فى الكلمات والأشياء Les mots et les choses ، هنا على الرغم من أن كليلوا Caillois لا يلمح - خلافاً لفوكو - إلى أن هذا التصنيف بحاله هذه تصنيف تعسفى .

(١٦) كليلوا Caillois ، Cases d'un echiquier ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧٠ ، ص ٥٤ .

(١٧) كليلوا ، Pierres Reflechies ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧٥ ، ص ٩ .

(١٨) برتون Breton » الرسالة التلقائية « The automatic message، مقال فى كتاب أشرف على تحرير نشرته. ف » روز مونت« F. Rosemont بعنوان : ما السيريالية ؟ What is surrealism ? ، لندن ، دار طباعة بلوتو، ١٩٧٨ ، ص ١٠٥ .

(١٩) بريتون » أزمة الموضوع « Crisis of the object مقال وارد فى كتاب : السيريالية وفن الرسم Surrealism and painting ، نيويورك، هارير ورو ، ١٩٧٢ ، ص ٢٧١. [٢٠] بريتون، السريالية وفن الرسم ، ص ٣٥ .

(٢١) آنى لو برون "Annie Le Brun" » موضوعات الهوية « Objects d'ldentite، مقال فى كتاب : على البُعد distance ، باريس ، كارير ، ١٩٨٥ ، ص ٤٢.

(٢٢) بريتون، الموقف السيريالى للموضوع، Surealism Situation of the object مقال فى: بيانات الحركة السيريالية "Manifestos of Surrealism" ، آن ، ربور، ميتشيجان (مطبعة الجامعة) ، ١٩٧٤ ، ص ٢٦٠ .

(٢٣) آنى لو برون ، المرجع السابق ص ٤٢ .

(٢٤)جان فرانسوا شا برو Jean Francois chabrun مقال وارد فى الكتاب الذى أشرف على تحريره ميشيل فورية بعنوان : تاريخ للسيريالية تحت الإحتلال

Histoire du surrealisme sous l'occupakion ، باريس ، المائدة المستديرة ، ١٩٨٢ ص ٤٠٠ .

(٢٥) ميشيل ليريس Michel Leiris ، الشبح الأفريقى، باريس جاليمار ، ١٩٣٤.

(٢٦) مارجريت ت. هودجن "Margaret T. Hodgen" ، الأنثروبولوجيا الباكرة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر "Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth Century" ، اكسفورد ، مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٧٣ ، ص ٢٠ - ٢١ .(٢٧) يمكننا بخصوص هذه المسألة أن نلاحظ المثال الكاشف الذى قيل مجدداً على لسان چاماك هاى ووتر Jamake High-water" فيما يتعلق بصدفة لقاء تم بين الفنان السويسر رودلف فريدريش كورتس "Rudolph Friedrich kurx" وآخر هندى وكان ذلك عام ١٨٥٢. وقد أعرف الهندى عن عدم رضاه عن رسم كورتس وقال إنه بوسعه أن يرسم على نحو أفضل. وقد قام الهندى برسم رجل يمتطى صهوة جواد على نحو كان يمكن معه رؤية ساقى الرجل كلتيهما. وقد اعترض كورتس على ذلك بأنه كان من قبيل الخطأ، لأن احدى قدمى الرجل كان يجب ألا تُرى من الزاوية التى رسمت منها. فقال الهندى برقة : « آه ، لكنك ترى رجلاص ذا قدمين» (هاى ووتر ، العقل البدائى Theprimal mind ، نيويورك ، هاربر وور ، ١٩٨١ ، ص ٥٧ ).

(٢٨) ڤيكتور سيجالن Victor Segalen. ملاحظات حول الشعور بالغرابة Notes Sur L'exotisme مونبلييه ، فاتا مورجانا Fata Margana ١٩٧٨ ، ص ٢٥ .

(٢٩) فيكتور سيجالن ، الغريب Equipée ، باريس ، جاليمار ، ١٩٨٣ ، ص ١١ .

(٣٠) يافون يا. هسيه "Yvonne Y. hsien" ، لقاء فيكتور سيجالن الأدبى مع بلاد الصين : Victor Segalen قوالب صينية وأفكار غربية - Literarg Enconter with china : chi-nese mould Swestern thoughts تورنتو ، مطبعة جامعة تورنتو ، ١٩٨٨ ، ص ١٢٤.

(٣١) ج. ك . هويسمانز J. K. Huysmans فى معارضة المزاج أو الفطرة "Against the grain" (١٩٤٦) (قام على ترجمته جون هاوارد John Haward) لندن، مطبعة فورتشن، ص ١٣٦. ربما كان من الواجب فصل أو تمييز الرمزيين عن السيرياليين من هذه الزاوية، إذ على الرغم من أن السيرياليين قد يبدون أنهم كانوا غير مبالين بفكرة الإرتحال أو أنهم كانوا بالأحرى أصحاب موقف تهكمى

منها، إلا أنهم لم يحملوا الآداب الرحلات ازدراء إيجابياً نشطاً على نحو ما أبداه الرمزيون له . وهذه سمة هامة ومميزة، ذلك لأن المذهب الرمزى يُبدى تخاذلاً أو تراجعاً إلى حد كبير أمام ضرورات أو مقتضيات العالم الواقعى فى قلب محراب داخلى للخيال، بينما سعت السيريالية دائماً إلى الإمساك بالخيال وبالواقع فى شد وجذب.

(٣٢) سيجالن ، الغريب ، المرجع السابق ذكره ، ص ١١.

(٣٣) ريمنوند كوينو Ramond Queneau ، الإبحار إلى بلاد اليونان Le Voyage en Grece ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧٣ ، ص ٥٥ .

(٣٤) خطاب بتاريخ ٢٦ مايو ١٩٥٨ .

(٣٥) خطاب إلى جى ميرتنس Guy Mertens ، أبريل ١٩٦٥ .

(٣٦) لويس بونيول Luis Bunuel ، زفرتى الأخيرة Mon Dernier Soupir ، باريس ، لافونت» ، ١٩٨٢ ص ١٦٧ .

(٣٧) كليفورد Clifford مأزق الثقافة The predicament of culture، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧٣ .

(٣٨) نفس المصدر، ص ١٧٣ .

(٣٩) انظر مقابلة مع جان جامين Jean Jamin وساللى برايس Sally Price فى مجلة جراديفا Gradhiva ١٩٨٠ ، العدد ٤

(٤٠) مقابلة منشورة بمجلة جراديفا ص ٤٢ .

(٤١) ليريس ، الرجولة Manhood ، لندن ، كاب، ١٩٦٨ .

(٤٢) خطاب إلى چان لويس بارو Jean - Louis Barrauth بتاريخ ١٠ يوليو ١٩٣٦ ، فى مجموعة الأعمال الكاملة ، الجزء الثامن ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧١ ، ص ٣٦٦ .

(٤٣) أخبرنى لوردس أندراد Lourdes Andrade بأن قبيلة التاراهوماريين التى أقام آرتو بين ظهرانيها قد ظلت من يومنا هذا فى عزلة كاملة، وأن آرتو كان الأوربى الوحيد الذى سمحوا له بالعيش وسطهم. وأن اثنين من الأنثروبولوچيين الذين حاولوا دراستهم قد أرديا قتلي. وأنا لم يتسنى لى أن أتحقق من ذلك.

(٤٤) كتاب القرد العالم بأجرومية اللغة Monkey Grammarian ، نيويورك، سيڤر، ١٩٨١ ؛ قد تأثر بوضوح بالاستوائيات الحزينة Tristes Tropique فلقد شاركه فى الكثير. وقد وضع باز مؤلفاً عن ليڤى شتراوس Levi - Shtrauss ، ومن الواضح أنه قد تعلم منه الكثير عن الأنثروبولوچيا، مع أن موقفه الفلسفى مغاير له بعض الشىء.

(٤٥) الفيلم نو نوسفير اتوا Nosferatu من أعمال ف. و . ميرناو Murnau (١٩٢٣) ، وهو أول نسخة فيلميه لدراكولا. والصورة إسم لمقبرة لا تظهر فى الواقع فى نسخة الفيلم الأصلية، ذلك لأن خطأ

فى الترجمة قد وقع عندما ترجمت إلى الفرنسية تسمية المقبرة. أما المشهد نفسه فهو الوقت الذى فيه يترك هتر Hutter الطريق العام ليأخذ الممر المفضى إلى قلعة دراكولا.

(٤٦) برتون Asin as in a Wood مقال فى كتاب وصورته المنعكسة The shadow and its shadow ، أشرف على تحريره بول هاموند ، لندن DFI ، ١٩٧٨.

(٤٧) نفس المصدر ، ص ٤٤ .

(٤٨) سيدنى و. مينتز Sidney W. Mintz مقدمة الطبعة الثانية لكتاب ديانة الودونى فى هايتى Voodoo in Haiti تأليف ألفرد ميترو – AlFred met2 eux ، كمبردج ، ماس. سكوكن ، ١٩٧٢ ، ص ٧

(٤٩) نفس المصدر.

(٥٠) چان لويس بيدوان Jean Louis Bedouin سيجالن Segalen ، باريس ، سيجرز ، ١٩٦٢ ، ص ١١ .

(٥١) ڤيكتور سيجالن ، الغريب ، ص ١٤٥ .

# رأس الأفعى الماكرة

## كتب النحو والمعاجم ثنائية اللغة التى وصفهاالمبشرون فى بلاد أفريقيا والبحر الكاريبى :

*بقلم :*
*سيرڤان وودوارد*

### أوهام إمكانية التحول عن طريق الترجمة :

من المقارنة بين كتب النحو الأفريقية المكتوبة باللغة الفرنسية والمعاجم الفرنسية – الافريقية أو الفرنسية الكاريبية ، يتبين لنا وهم شائع يدور حول الروابط «العائلية» بين اللغتين الفرنسية والأفريقية إذ يرى المبشرون أن ثمة وسيلتين لعملية التحول : الأولى عن طريق التعريف بكلمة الله « لأبنائه »، تلك الكلمة التى تحتم التقاء مجتمعات العالم مع بعضها البعض[١] ، والثانية تتطلب إجراء دراسة سكانية (لاكتشاف فحوى اللغة) فى المجتمعات الشفهية مثل المجتمعات الافريقية والكاريبية، حيث اختلطت حروف اللغة الهجائية (بالحروف اللاتينية). وهذا الجهد يفترض مسبقاً وجود توافق متناسق بين كل اللغات الشفهية واللغة الفرنسية.

وهكذا أعاد المبشرون الحياة للكلمة والسمو داخل المستعمرات حتى يعيدوا «بتجسيد الكلمة»، الاداة والرمز اللازمين لعملية التحول. (وهنا يعنى عالم اللاهوت الحديث عن « السمو الرأسى ».) لكن إقدام أو جرأة المبشر تواجهها مقاومة اللغة المكتوبة والمجتمعات الأجنبية بتراكيبها وبنيانها المعقد. وهكذا فإن « الرأسية» المزعومة تحطم آمال المبشر مما ينجم عنه ترجمة تقريبية تافهة يمكن وصفها « بالأفقية » .

### كتابة اللغة الشفهية : حروف الهجاء والمعاجم ثنائية اللغة

من المفترض أن يكون للمعاجم الفرنسية – الافريقية دور تمهيدى لأى مبشر أو مسافر لأفريقيا فى المستقبل. فقد جاء هذا الأخير من مكان مألوف لديه ، وانطلق نحو المجهول حيث سيجد نفسه فى النهاية جاهلاً بكل ما يحيط به . وهنا فإن المعاجم ثنائية

---

ترجمة : نعمة موسى جبلى

اللغة تمكنه من معرفة الأجواء المحيطة به. إذ تشتمل هذه المعاجم عادة على قواعد اللغة ومبادىء الديانة المسيحية وملاحظات حول العادات الأفريقية الشائعة. وهذه الأعمال إما أنها غير مكتملة أو ينقصها الدقة (وهذا باعتراف مؤلفيها أنفسهم)، أو أنها أعمال كاملة بقدر الممكن لكن لا يمكن القول بأنها متقنة [٢] . والدراسة التالية تتصدى لبعض المعاجم الأفريقية وقاموس كاريبى واحد. ووضع هذه المعاجم بعض المؤلفين المتحدثين باللغة الفرنسية فيما بين أعوام ١٦٦٤ ، ١٩٤٢. ونقل المبشرون عن المؤلفين العلمانيين والعكس بالعكس، لدرجة أن وجهات النظر تلاقت حول وهم عام ألا وهو أن اللغات «الطبيعية» الأفريقية أو الكاريبية - تختلف عن اللغات المتحضرة.

وأحد المشكلات التى تواجه هؤلاء المؤلفين هى كيفية اختيار حروف هجاء لتقديم أو لتمثيل اللغات الشفهية. وبالطبع فإن حروف هجاء اللغة الفرنسية والتى تتكون من ٢٦ حرفاً تعد كأساس، لكن لابد من تعديلها، وهى تتناقص كقاعدة عامة : ففى كتاب قواعد لغة كيروندى الذى وضعه الأب ف. مينارد نجد عدد الأحرف ٢٢ حرفاً، ونجدهم ٣٠ حرفاً فى كتاب مسيوآلويس كوبيه بعنوان "Grammaire de la langue vololfe" «أى قواعد لغة ولوف»، لكن يوجد أحد الهوامش فى الكتاب يوضح أن الـ ٣٠ حرفاً عبارة عن ٢١ حرفاً فقط :

« ربما يبدو عدد الأحرف هذا فى البداية معقولاً ، لكنه فى الواقع أقل من حروف هجاء اللغة الفرنسية التى تبلغ ٢٦ حرفاً فقط. وذلك لأننا ، بموجب المبادىء التى قدمناها فى السابق نعتبر الحرف المشدد أكثر من حرف، بالاضافة إلى حروف العلة. أما فى اللغة الفرنسية فإن الحروف المشددة تعد حرفاً واحداً. وإذا حسبنا عدد الحروف كما نفعل فى حروف هجاء اللغة الفرنسية، فسيكون لدينا ٢١ حرفاً فقط بدلاً من الـ ٣٠ حرفاً». [٣]

ومحاولة كوبيه نقل كل دقائق صوتيات اللغة الشفهية إلى حروف هجاء فرنسية تكشف عن « أوجه نقص خطيرة »[٤] ، حيث تميزت اللغة الفرنسية بكثرة عدد الحروف التى لها صوت واحد مثل (C , q , K) على سبيل المثال. وهذا التعدد يبدو بالنسبة له حروفاً زائدة. ونجد أيضاً أحياناً حرفاً واحداً يمثل أصواتاً متعددة. واللغة الأفريقية لابد وأن تتبع نظاماً تمثيلياً يقترن فيه الصوت الواحد بحرف واحد.

## ضد إضافة حروف زائدة : مع إجراء إصلاح لقواعد الإملاء والتهجئة:

وهكذا انتهز المؤلفون الفرصة لاقتراح إجراء إصلاح للهجاء الفرنسي، حيث يمكن أن يتبع الطراز الإيطالي. وتصاحب الاعتبارات الاخلاقية الخاصة بحالة " البداءة " كمقابلة لحالة الحضارة عادة هذه الأفكار ، إذ يقول البارون روجر (١٨٢٩) الذى كان حاكماً

للسنغال فى كتابه ما يلى :

« إن عادة مخاطبة الشخص الواحد وكأنك تتحدث لأكثر من شخص جاءت نتيجة الازدواج بين الخنوع الشديد لمحكمة الأمبراطورية الزائلة ذات الغرور الباطل والروح العسكرية للقبائل الشمالية الصغيرة. ومهما كان نوع الاضطهاد الذى يتعرض له الشعب غير المتحضر فهو لا يعرف هذا الكلام المبتذل والتملق البالغ الإفراط، وعلاوة على ذلك فإن الأوروبيين ببساطة يعتبرون هذا عيباً شاذاً فى اللغة أو هو مجرد تحيز أو محاباة اجتماعية معترف بها - كغيرها من أشكال التحيز الأخرى - وليس له أية أهمية ».(٥)

إن زيادة عدد الحروف الفرنسية بالنسبة للصوت الواحد، واستخدام ضمير الجمع للشخص المفرد يؤثر فى الوضع الدستورى للشعب الفرنسى وهو ما يؤثر أيضاً فى لغتهم. وهكذا فبخصوص اقتراح إجراء إصلاح لقواعد الاملاء والتهجئة، يفضل المؤلفون إعادة صياغة دولة متحضرة (فرنسا) وفقاً لطراز دولة طبيعية (أفريقية أو كاريبية). وتحتفل الأرض الافريقية والكاريبية بميلاد فرنسا جديدة. أعيد تشكيلها وتطهيرها ، يتسم نظام التمثيل السياسى اللغوى فيها بالسمو الأخلاقي، حيث لابد أن يعمل بموجب مبدأ التكافؤ التام (المساواة). وهنا يتذكر روجر الاصلاحات التى طرحها روسو وتدور حول التكافؤ التمثيلى : حيث حرف واحد ، صوت واحد من أجل رجل واحد، أو مندوب واحد أو صوت واحد. فالتكافؤ هنا قائم على أساس المساواة التى ترفض أية زيادة تؤثر على العلاقات التمثيلية.

## ولوف / أولوف / ڤولوف / غيولوف

يرى بارون روجر فى مقدمة كتابه

"Recherches Philosophiques sur la langue ouolofe"

أن الهجاء الشائع لكلمة "ولوف Wolof" غير دقيق عندما يشير المرء إلى معاملة الناس الذين يتحدثون لغتين للحرف الأول للكلمة. فهم يعتبرونه حرف علة إذا تأكدنا أنهم يستخدمون أداة التعريف الفرنسية (« لو أولوف - "L' ouolof")(٦)

إن نقل الهجاء الفرنسى للغات الأفريقية يتضمن عملية إعادة تقويم صوتى للكتابة الفرنسية. ويرغب روجر فى عمل نسخة يستطيع بواسطتها « الرجل الفرنسى قراءة كلمة ولوف - Wolof وكأنها لغته بدون تغيير القيمة العادية لحروف هجائه » « إن أول قانون فرضته على نفسى هو عدم قبول العلامات المضاعفة غير المفيدة(٧) .

ويحاكى صاحب القداسة آلويس كوبيه (١٨٦٩) روجر (١٩٢٩) فيقول : « لا مكان لحروف غير مفيدة » (٨) .

لابد حينئذ من وضع الشيء المألوف بين اللغة الفرنسية واللغات الأفريقية فى موضع ذي قيمة مشتركة فى أبجدية فرنسية - أفريقية، لكن هذا السعى نحو إيجاد كتابة مطابقة للأصوات الأفريقية تكشف بصورة ساحرة عن صمم فرنسى أكيد وهو ما تأكد من أساليب الهجاء الفرنسية المتعددة لكلمة :

" ولوف - Wolof " أو / يولوف / - Ouolof " ، " ڤولوف - Volof " ، " غيولوف - Ghiolof " .

إن القيمة الفرنسية العادية لابد وأن تستكمل بأصوات لها علاقة باللغات الاسبانية واللاتينية واليونانية والعربية، من أجل استكمال الترجمة الفرنسية للغات التى تنتمى للتقليد الشفهى. ففى حالة لغة « ولوف » وهى اللغة التى يتحدث بها شعب السنغال يعترف المؤلفون بوجود كتابة تدل على الوجود الاسلامى هناك :

" إن من يعرف كيف يكتب لغته من شعب السنغال يكتبها بحروف عربية وهذا نادر، لكن طالما أن الأغلبية العظمى من هذا الشعب لا تستطيع القراءة أو الكتابة فلن تجدى الكتابة هنا باللغة العربية التى سيجد فيها الأوربيون صعوبة كبيرة »[(٩)]

ويكتب روجر أيضاً قائلاً :

" عندما يحتاج المتعلمون من هذا الشعب الكتابة ويجدون أنفسهم غير قادرين على التعبير عن أفكارهم باللغة العربية فإنهم يكتبون بلغة « ولوف » ولكن بسمات عربية وهذه حالات نادرة. وأحياناً يجد المرء أيضاً كلمات مقتبسة من « ولوف » تتخلل حروفهم العربية "[(١٠)]

وانخفض الوجود الاستعمارى الآخر لدرجة أن لغة ولوف بقيت على حالها لم تمس وليست لها حروف كتابة. ويقدم صاحب القداسة سوڤان راعى كنيسة بامارو كتابه «مانويل بامبارا» "Manuel Bambara" (١٩٤٢)[(١١)] بآراء تاريخية عن سكان بامبارا الذين اضطروا إلى الفرار من ظلم رؤسائهم واعتنقوا الاسلام. فكان لابد من الإتفاق مع السلطات المتحالفة المعترف بها، ثم التعاون بعد ذلك مع الأفارقة أيضاً. وهذا ما يشير إليه أيضاً كارل ادوارد لامان (١٩٣٦ - ١٩٦٤) الذى يشكر زملاءه فى الدراسة - البروفيسير ويسترمان على سبيل المثال - والجماعة التى تشكلت من السكان أنفسهم منذ عام، من أجل هذه المهمة والتى ظلت مخلصة لها. »[(١٢)] وتشير كلمة « مهمة » إلى مشروعات التحول العديدة التى تشكل أساس مهمة كتابة المعاجم ثنائية اللغة. وعلاوة على ذلك، فإن لامان يستخدم مراجع دولية تعوق أى خيار سوى « الجماعة المخلصة ».

" واخترت من منطلق دراسة منطقية للغة ومن اجل هدف عملى بعد الاتفاق السابق، الهجاء الذى أوصى به المعهد الدولى للغات والحضارة الأفريقية. وقد اختارت هذا الهجاء

بالفعل مؤتمرات لغوية عديدة، وتقبلته السلطات الاستعمارية وأيضاً البعثات الكاثوليكية والبروتستانتية وغيرها من مثل هذه الجماعات »[١٣]

ومن الواضح أن سكان البلاد الأصليين لم يكونوا هم أول من تم استشارتهم فى هذا الاتفاق المسبق، والذى يشمل المعاهد المسيحية والاكاديمية والسياسية والعسكرية فى أوروبا.

وبالنسبة « للحضارة الأفريقية » فالدخول إلى عالم الكتابة مشروط دائماً بالاتصالات الخارجية. وفى كتاب "Grammaire Kirundi" الذى وضعه الأب ف. مينار (١٩٠٨) ، نجد أن جيران شعب باروندى والمبشرين قاموا بإعادة تسمية هذا الشعب : "يحق أن يسمى الكتاب بهذا الاسم "Grammaire Kirundi" رغم أن كلمة "كيروندى" لا تنتمى إلى لغة « باروندى » ، لكن شأن كلمات أخرى عديدة قبلت بسهولة فقد أدرجنا هذه الكلمة التى استوردت من الخارج منطقياً مع كلمة كيسواهيلى. لكن الكلمة التى نتحدث عنها مفهومة واستخدمها كثيراً هؤلاء الذين لهم اتصال بالمبشرين."[١٤]

من الضرورى التعاون مع " الجماعة المخلصة " ومع هؤلاء الذين اختاروا أن يتعاملوا ويتصلوا بالمبشرين ويدخلوا عالم الكتب المقدسة. وفى جميع الأحوال فإن مشروع الكتابة يتطلب التفكير الخارجي فى لغة محلية معينة.

## التطعيم باللغة الفرنسية :

وهكذا يبدو أن الافارقة الذين قبلوا حروف الهجاء والقواعد الفرنسية والتعاليم الدينية المسيحية قد اكدوا على إدراج التطويع المشترك والاقتباس المتبادل. والواقع أن قبول الأفارقة السهل للكتب المقدسة المستوردة يعد سيفاً ذا حدين. إذ يُذكرنا مينارد بلغة باروندى والتى يطلق عليها جيرانهم لفظ "كيروندى" ، فيقول « بجانب مصطلحات عديدة كانت تقبل أحياناً بمنتهى السهولة، فإن هذا المصطلح قد استورد من الخارج ». ويشير المعجم الكاريبى الذى وضعه الأب رايموند بريتون (١٩٦٤)[١٥] إلى الوجود الاسبانى فى بلاد الكاريبى كخطر بعيد وغامض.

فذكر القوى الاستعمارية المنافسة بأسلوب غامض يتم على تحفظ حذر من نزاعات قد تنشب. ولإسباب اقتصادية وأخلاقية، نجد ثمة احتقار لكل من الاسلام وأسبانيا لأنهما يشكلان نفس التهديد للتكامل الاقتصادى لفرنسا ولمصالحها. إن وجود دخيل فى وقت غير مناسب من الممكن أيضاً أن يتعارض مع وعد إعادة وحدة العائلة، وهى المواجهة الحميمة مع اللغات الافريقية التى تقر القيم الفرنسية. ويرى بريتون صعوبة تنفيذ هذا المشروع مع شعب الكاريبى :

«تأكد أنك تصغى جيداً إلى طريقة النطق التى ينطق بها البدائيون وتتحدث كما يتحدثون، وإلا لن تتعلم لغتهم ولن يستمعوا إليك أو قد يسخرون منك».(١٦)

فالرفض دائماً أمر وارد. فمن الممكن أن يفشل التطعيم الفرنسى ولذلك من الضرورى إيجاد مبادىء للقرابة المنسجمة بين اللغة الفرنسية وتلك اللغات الشفهية.

## اللجوء إلى لغات العصر القديم

وهكذا إذا اضطر المرء إلى الاشارة إلى لغات أخرى، فمن المرجح الاشارة إلى لغات «ميتة» تنتمى إلى حضارات تدعى فرنسا أنها وريثة لها :

يجد روجر تشابها كبيرا بين النظام العددى فى لغة ولوف واللغة اللاتينية(١٧) ، كما يُذكر باللغة اللاتينية أيضاً اشتمال لغة ولوف على نوعين متميزين من الأفعال (الظرف والفعل)(١٨) . ويضع بريتون أبجدية فرنسية لشعب الكاريبى تخلو من قيمة يونانية أولاتينية(١٩) .

وبالنسبة للطراز الإنجيلى (الذى أعاد كتابته روسو)، فإن الصوت يسبق الحرف فى الكرونولوچيا الأسطورية للكتابة، منذ أن أملى الله كلمته وناموسه عن طريق الحروف التى سطرها موسى. وتصير اللغة الشفهية المصدر الكامن للكتابة. فالمبشرون والنحويون الفرنسيون يشتركون فى امتياز المساعدة فى ميلاد الكتابة الفرنسية، وهى كتابة بمثابة مرآة تتعرف فيها أفريقيا وأيضاً فرنسا على نفسيهما ويتعرفان من خلالها على بعضهما البعض، الصورة الأولى لأفريقيا فى أصلها الشفهى الزائل، والأخرى فى خطوتها نحو الكتب المقدسة التى تكشف عن مولدها. وربما يطلق اسم فرنسا الجديدة على العديد من المناطق المستعمرة. وعندئذ تنتمى اللغات الأفريقية إلى عائلة اللغات التى ساهمت فى تركيب اللغة الفرنسية. وهكذا فإن اللغات الافريقية مدعوة إلى المشاركة فى السلالة الفرنسية.

## هل للغات الأفريقية أصل مقدس ؟

تعد اللغات الافريقية نموذجا طفوليا للغات المتحضرة. وبرغم حالة اللغة البسيطة «فالبدائيون» يستخدمون كلمات وقواعد « طبيعية » ذات تنظيم قوى تدل على تصميم شبه مقدس. ومن ناحية أخرى يجلب المتحدث الفرنسى الكتابة والكلمة للأراضى الجديدة. وهكذا عندما اضطر الأب رفيرند رايموند بريتون إلى التقاعد ومغادرة بلاد الكاريبى نظراً لمرضه وكبر سنه، كتب تعاليم دينية مسيحية بلغتين، ومعجم كاريبى - فرنسى باسم "Petit Caléchisme and Dictionnaire Francais Caraibe" حتى يتيح

للمبشرين الشبان مواصلة مهمته ، ويشكر المتبرعين له على هذا النحو :

" إنك بعملك تقلد الله الذى لم يقنع بمجرد النطق بلسانه أو الكتابة بلغتنا لأسرار ناموسه المقدس الجليل، بل كانت ارادته هو لفظهم بوضوح وحرفياً عن طريق الكهنة المتعلمين بلسان خلق من لحم أعاره لنا حتى تنقل أسراره بوضوح لعقولنا، خشية أن يكون الأسلوب الانجيلى أو الرسولى الذى استخدمه هو من قبل رفيعا اكثر من اللازم أو معقدا .... "[20]

والواقع أن معجم بريتون عبارة عن « حرفية » أخرى، وتعاليمه عبارة عن تجسيد آخر للكلمة. فالكتاب المزدوج يهدى شعب الكاريبى إلى الكتابة ويسمح لهم باستعادة أصولهم الالهية المفقودة. فهو يشكل الجسد الرمزى الذى سوف يخلد كل تعاليم وأعمال المبشر الجيدة.

## الجسد : كتاب الله الخفى :

لابد أن للغات الأفريقية الشفهية علاقة باللغة الفرنسية عل نحو يجعل إمكانية أن تكون إحداهما أصل للأخرى. فالحضارة الفرنسية تكتشف ميلادها بتعرفها على أصولها، والدولة الطبيعية (فى أفريقيا) تستعيد كتابتها الأصلية بالتعرف على نفسها فى مرآة الكتابة الفرنسية. يبدأ لامان كتابه "Avant Propos" بوهم ميلاد الحضارة : «نظرا لما تشتمل عليه لغة الكونغو من مقومات النمو والتطور ، فهى تعد أنسب لغات شرق أفريقيا التى يمكن أن تصبح لغة مهذبة».[21] فإذا أمكن ارتقاء لغة الكونغو نحو الحضارة (الفرنسية) وتحت سيطرة اللغة الفرنسية، استطاعت بدورها أن تشكل مركزاً متحضراً. وهذا المصير الدائرى المزدوج لابد أن يسمح بكافة التعارضات المألوفة، ولابد أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للشعب المتحدث بلغة ولوف الذى قارنهم روجر (١٨٢٩) بشعب اليونان، ويشاع أن شعب اليونان يعد السلف الحضارى للشعب الفرنسى :

" لا أستطيع منع نفسى من الاندهاش، فإن أجمل السود هم بلا شك شعب ولوف، وأجمل لغة يتكلمها السود هى لغة ولوف، ففى أثناء العصور القديمة كان اليونانيون يعتبرون من أجمل الشعوب، ولغتهم من أحلى اللغات. فهل نؤمن بأن التأثير المتبادل بين الصفات الجسمانية والاخلاقية يمكن أن يمتد إلى درجة أن تكون هناك علاقة بين أشكال اللغة وأشكال الجسم[22] ؟ "

" إن اجسام شعب ولوف تتسم بالرشاقة والطول وسلامة البنية. وبشرتهم ناعمة سوداء نقية لامعة. وملامح وجوههم تشبه ملامح الأوروبيين : إذ نادراً ما نرى بينهم هؤلاء السود ذوى الشفاه الغليظة أو الأنوف المفلطحة." [23]

إن اللغات والاجسام تدل على وجود نسب وقرابة بين الشعوب، وتدل أيضاً على اندماجهم. ويبدى مينار (١٩٠٨) حماساً شديداً تجاه شعب باروندى :

" إن هذا الشعب بلا شك من أجمل وأهم شعوب أفريقيا الاستوائية. فالماتوسي يتميزو بالطول والتناسق وتتميز مشيته بالرشاقة والسرعة. وملامحه حلوة وأنفه عادية الشكل وعيونه واسعة براقة ... ومن الناحية الأخلاقية نجد أن هذا الشعب الذى ندرسه يبدو متفوقاً على الانسان الأسود العادى. فالمرء يجد فيه النقاء الأصلى البدائى الذى تتسم به الأخلاق البطريركية. فالعائلة فى هذا المجتمع قائمة على أساس متين والروابط أيضاً متينة. ولديهم بدون شك مبدأ تعدد الزوجات. لكن هل هناك مكان فى أفريقيا لا يوجد فيه هذا المبدأ ؟ » .(٢٤)

إن الأنوار المنبعثة أو التى تعكسها البشرة السوداء تبدو لامعة ومضيئة بهذا التألق الإلهي، والمبادىء الجمالية المنظمة لملامح الوجه وخطوط الجسم تشهد على أن الجسم الأفريقى قد شكل مسبقاً فى كتب الله « المقدسة الخفية ». وما على الفرنسيين إلا أن يخمنوا ويكتبوا مبادىء اللغة الشفهية والحروف الأبجدية للأصوات، حتى يجدوا أنفسهم فى قربهم المفقود من الله ومن صوته. ويكشف كوبيه عن فرحته بلقاء الرب فيقول :

" بعد تعلم قواعد نحو وصرف لغتنا، سوف يشاركنا القارىء بلاشك دهشتنا فى اكتشاف هذا التناسق والدقة والخصب فى لغة تبدو فى مظهرها الأول لغة بدائية. فمن اخترعها ؟ ومن فرضها على شعب عظيم ؟ من حفظها من جيل إلى جيل ؟ ما أعجب أعمال الرب فى كل مكان وزمان ! ».(٢٥)

إن أفريقيا أصبحت المكان الذى تأكدت فيه العقيدة والإيمان.

## هبة الكتابة تكشف عن الأصل

ومع ذلك فإن « البدائيين » السود ليس لديهم حتى القدرة على العودة إلى أصولهم بدون المساعدة الفرنسية. فالمعرفة لديهم هبة إلهية، بينما الدراسات النظامية الصعبة هى أمر تعهد به المؤلفون المتحدثون باللغة الفرنسية، الذين قاموا بتأليف المعاجم ثنائية اللغة وعلوم النحو والصرف بلغتين أيضاً. ويتمتع الويس كوبيه، أسقف مودون، بالمدخل المتميز لعالم الكلمات الشفهية والمكتوبة. والكلمات التالية يصدر بها مقدمته : " يقول أمير الحواريين إن الشىء الذى نكرس له أنفسنا هو عالم الوعظ وكهنوت الكلمة " (٢٦). إن كهانة الكلمة تصير سبب النزاع الذى يمنع فى النهاية التفوق الأفريقى.

وكما أشير سابقاً فالقوى الدولية تضع شعب باروندى فى وضع ثانوى فيما يتعلق بكتابة لغتهم - وهذا يتعلق أيضاً بالاسم نفسه حيث أصبح "كيروندى". ويسلك لامان سلوكاً مشابهاً فيما يتعلق بلغة الكونغو. فالمؤلفون يزعمون أنها تنتمى إلى نوعية أخوية للكتابة (تُشبه كتابة الكتاب المقدس)تعد فيها اللغات الأفريقية والكاريبية لغات ثانوية.

## المصطلحات الخاصة بالعائلة: العائلات المسيحية وغير المسيحية :

وتظل أخويتهم صعبة البت فيها. ومن الصعب سد الفجوة الموجودة بين العائلات الأفريقية والفرنسية (وحتى الأوربية). فهناك سلسلة من الكلمات مأخوذة من اللغة الفرنسية تملأ «الفجوات» الواضحة فى لغة ولوف : فكلمة "أخ" (فرير)، و"أخت" (سور)، تنتمى إلى المفردات المفقودة[٢٧].

إن مصطلحات لغة ولوف تعد غير ملائمة بالنسبة لتسمية الروابط العائلية المسيحية. ففكرة الأخوة وهى فكرة غير موجودة فى لغة ولوف، تغلف بأهمية خاصة بالنسبة للدستور الفرنسى وشعاره : الحرية والمساواة والإخاء. وهناك علامتا استفهام أمام ترجمة كلمة «يساوى» (إيجاليزى) فى قاموس إميل جينجى بعنوان

"Dictionnaire Francais - Kilula"

فالترجمة التقريبية التى اختارها معظم علماء تأليف المعاجم الطموحين مثل لامان، أصبحت فجأة لا تحتمل المصطلحات الخاصة بالأسرة والعائلة، والتى أصبحت بدورها مجالاً للتفصيلات الاثنولوجية المطولة. وهكذا يعرض رايموند بريتون التعقيدات التالية : " إن الأعمام والعمات يطلقون على ابنة اختهم أو أخيهم لفظ نيباشى. ويطلق الأعمام والعمات لفظ نينيبو على أطفال ابن اختهم أو أخيهم ... وابن العم الأكبر ينادى ابن عمه الأكبر أيضاً بكلمة "أخى". ولفظة نيجاتو تطلقها بنات العم أو الخالة على أبناء خالتهم عندما لا تتزوج اخواتهم منهم » [٢٩].

ويعرف صاحب القداسة سوڤان (١٩٤٢) كلمة من لغة بامبارا بجملة كاملة، وبالمصادفة هذه الجملة لا تخدم الاستخدام الفرنسى غير المتعدى أو اللازم للفعل « ماريبه "Marier" »، ما لم يوجد فى الزواج الذى يصفه التداخل الضرورى لإرادة غير إرادة الزوجين أى عندما : « تتزوج شقيق أو والد الزوج المتوفى» [٣٠].

ومن الصعب علاج فوضى المصطلحات الخاصة بالأسرة هذه. فنحن نجد أنفسنا قد وقعنا فى أخطاء نحوية وكلمات غير مترجمة، وهنا يبدو العمل مخزياً.

## المفردات الخاصة بالأطعمة :

وهناك مؤلفون آخرون يسهبون في وصف المصطلحات أو الألفاظ الخاصة بالطعام. إذ يترجم الأب ريفيرند (أ) ويبشتين [٣١]. وهو مبشر فى توجو ، كلمة بوصفها " حساء شعبي" وكلمة أخرى يترجمها هكذا "سجق شعبي" وهنا نجد وصف "شعبي" غامض ولكنه ضروري[٣٢]. ويسجل سوڤان أيضاً فى معجمه "ewe Francais" وصف "حساء شعبي" وأيضاً الجملة التالية "To Dip Fufu in Soup" ومعناها الاكل بطريقة شعبية [٣٣]. وعلى ما يبدو لاتشير الجملة الأخيرة إلى لغة أويو Ewe ، ولكنها

أصبحت عبارة عن تعبير ولد من اللغة الفرنسية على أيدى التواجد الاستعمارى الناطق بالفرنسية. وهذا الشكل من الكلمات الفرنسية لابد من إيضاحه بوضعه بين قوسين، حتى يتضح للقادمين الجدد. وترجمت كلمة فوفو (Fufu) بـ Cassava أو (manioc) ، وهو عبارة عن نبات المينهوت الذى يستخرج من جذوره النشا، لكنها مثلها فى ذلك مثل مصطلح "شعبى أو خاص بأهل البلاد" ، تشير إلى المسافة التى تفصل بين المصطلحات الخاصة بالمطبخ والطهي. ومن ناحية أخرى فإن سوڤان لا يبدى جزعه عندما تكون المسألة مسألة كلمات مترجمة تكتسب تحديداً أكثر داخل سياق جغرافى غريب على أفريقيا مثل لفظ "Galaches" أو "Tribunal" ومعناهما محكمة.

## التلقائية والاعارات اللغوية

إن المعاجم ثنائية اللغة تعكس صورة غير مكتملة تتطلب التكامل المتبادل لكلا اللغتين المأخوذتين فى الاعتبار، غير أن قواعد النحو تقر بصورة أسرع تلقائية اللغات الأفريقية، وهكذا وجد أن "البدائيين" قد قاموا بالفعل بإكمال "أوجه النقص لديهم" بكلمات أخرى غير موجودة فى اللغة الفرنسية :

" إن لغة ولوف فقيرة فى الأسماء التى تعبر عن الأفكار التجريدية، لكن أهل البلد، لديهم الكثير من الحكم والأمثال السائرة .. كما ينقص لغة ولوف أيضاً الكلمات المجردة التى تصف الانواع والفصائل والأشياء العامة. ومن ناحية أخرى نجدها غنية بالكلمات المادية ..... ونجد الافعال بدلاً من الصفات ".(٣٤) .

ويجب على المرء فى النهاية أن يأخذ فى اعتباره أن هناك فجوات موجودة فى كلا اللغتين، الفرنسية والافريقية، وإلا تفسخت رابطة الاشكال المتبادلة والروابط العائلية المحتملة. فلابد وأن تكمل إحدى اللغات اللغة الأخرى حتى تصل إلى الانسجام أو التطابق.

وفى حالة لغة ولوف اخترع كوبيه صفة فرنسية جديدة يصف بها الكلمات التى استعارتها لغة ولوف من اللغة الفرنسية وهى كلمة "Volofisé" :

"إن لغة ولوف ليست بها كلمات تصف الكائنات والأشياء ، والاشياء والأدوات الفنية والاشياء والادوات المنزلية والملابس ...إلخ التى دخلت البلاد عن طريق الاستعمار الأوروبي. وبالطبع فإننا نفهم تماماً أنها لا تحوى اصطلاحات تعبر عن الحقائق الفوطبيعية والأسرار التى تشتمل عليها الديانة الكاثوليكية. ومع ذلك فهى تحوى كلمات تصف المبادىء الأولية للأخلاق الطبيعية"(٣٥).

إن الأساس الأخلاقى مكفول، وبهذا يبدو أن التطعيم المنسجم للغة الافريقية باللغة الفرنسية أمر ممكن.

وهكذا فإن تمييز الملامح الأوربية والخطوط فى الوجه الاسود، والنسب المنظم للتراكيب الاسرية يفسر على أنها علامات عديدة لهوية أسست من قبل، وألفة وانسجام. ويعرب مينار عن سروره لاستعادة أصله البطريركى فى العائلة الأفريقية. إن المرء يجب عليه أن يستعيد من هناك بعض النقاء البدائى للعادات البطريركية [٣٦] ".

إن النقاء الافريقى والتقشف وأوجه النقص تفسر على أنها مصادر للغنى والفقر، للفضيلة أو العيب وفقاً للرؤية أو للمنظور الشخصى للمراتب.

وفى النهاية، فإن هذه الخصائص إضافة إلى مشكلات الترجمات الفرنسية فكرة النَسب المشترك.

## مقاومة التطويق : حدود سوء الفهم

ويصف مينار لغة باروندى بأنها عبارة عن أغصان ترعرعت من نبتات مرقدة من المعانى التى يكتشفها. فلغة باروندى تتجنب الشمول نظراً لإيجاز ما [٣٧] . ولهذا فإن كتابه ظل غير مكتمل. على سبيل المثال كتاب التعاليم الدينية والقاموس الذى وضعه بريتون.

ويبدو ريبشنين مشغولاً بالكلمات التى تعبر عن السرية والخيانة التى تتوافق مع قدرته على فهم لغة توجو. ويقول روجر : " إن لكل واحد طبيعته الخاصة فى الرؤية والإحساس، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالشيء الجديد"[٣٨] .

فاللغات الشفهية يبدو أنها تقاوم التطويق. وبالتطبيق على اللغات الأفريقية، نجد أن قواعد الإعراب للغة الفرنسية تتسبب فى زيادة الحروف كما فى حروف هجاء كوبيه ، التى تشتمل على أكثر من ٢٦ حرفاً. ويشعر لامان بضرورة إضافة مبحث لتشكيل الحروف لمعجمه[٣٩] . وينهى مينار قاموسه بالنسبة للغة « كيروندي» بذكر حروف العلة الموضحة بين قوسين[٤٠] .

إن افتقار لغة ولوف لشكل كتابى وأيضاً للتمييز الجنسى يوحى بمضامين يصعب موازنتها باللغة الفرنسية : « إننى أستطيع التوصل إلى ما إذا كان عدم وجود أسماء الجنس التى تبسط كثيراً من اللغة والتى لا تمنعها من التعبير عن كافة الفروق الدقيقة فى الفكر، يعد ميزة أو عائقاً»[٤١] .

إن افتقاد الاختلافات المألوفة واقتراح نظام مرجعى أجنبي، يضيف للمنطقة الأفريقية أشياء أخرى غريبة يصعب اختزالها أو تبسيطها.

## رأس الأفعى الماكرة

ويبدأ بريتون قاموسه الكاريبى بمفردات تظهر شعوراً قوياً بالعزلة. حقاً فإن المبشر الذى يأمل فى تهشيم « رأس الأفعى الماكرة »[٤٢]. (La T´ete au serpent rusé) يبدأ مدخله الأول بقائمة تضم كافة الأفاعى التى توجد فى الجزيرة :

"إيه : "آهوا"، أفعى سامة. آلارالويواتا"، أنواع أخرى من الأفاعى حمراء اللون. أنوليا.إيولياتي" أفعى أخرى لونها أسود فى أصفر . "ماكاو" وهى أفعى تقفز على أى شخص يمر بجانبها وغير سامة. "أواناشي" أفعى مكتنزة وتتميز بالطول. » أو" الكول" أفعى صغيرة ونحيفة. « توبولورو » أفعى أصفر »[٤٣].

وبرغم تعهده الهجائى بالحرف "إيه" فثمة ضرورة ملحة جعلته يتخذ نظاماً موضوعياً، فهو الوحيد الذى أدرك المغزى. فالكلمات التى تلت أسماء هذه الأفاعى لم تتبع النظام الهجائى أيضاً. فهى تبدأ بالحروف إيه ، كى ، آى ، س ، إيه ، كى ، إم :

"آباجنكيتمى" الدفاع ، "كاباجواكيتا لوناتى" يدافع ، قاباا هتاكيتاتينا بوورومان"، أنت تمنعنى ، "كابينتاتيتى"، يعاقب، "لوبا جنيم" العقاب، "آباكيتنا لينلى لامولِيم" سوف يصب جام غضبه على أخيه الأصغر "، "تشوى لينلى لابكيتني" سوف يقتله حتى تهدأثورته، "آباكويا" يجرح ، يؤذى L "كاباتهانلى فهو يكويا" ، يشوهون بعضهم البعض، "كابارو لوورومان نالى" ، انه يحطم عصفور الكناريى الذى يملكه "تمانبارو " لم يقم بفعل آبابا توليوك "الصديد لا ينتز، ليس الجرح مفتوحا"[٤٤] .

ونجد هنا الانسجام الأخوى وأيضاً النظام الهجائى مضطربا بدرجة ملحوظة. ويقدم جينز (١٩٠٩) ولاهان (١٩٣٦ ، ١٩٦٤) أيضاً صورة شريرة للشعب الذى يحللون لغته. إذ يبدى لامان ولعاً باستخدام كلمات الحال مثل "بعنف" ، "بسرعة" ، "بقوة"، "بفظاظة" ، ومفرداته كانت سبباً فى كتابة التقارير الإثنولوجية التى تصف بصفة عامة الأعمال الوحشية الغريبة والملاحظات الجنسية، وهو بلاشك يبرز شخصيته فى دراسته، لكن يبدو أن شعوراً من العزلة يسود إنتاجه. وقرر جينيز أن يصدم قراءه بإيراد أمثلة إيحائية يصاحبها استغراق كامل فى الكلمات التى تصف الاعضاء التناسلية وخفايا جسد المرأة. وهو أيضاً كرس نفسه لاكتشاف الكلمات الفرنسية، دون أن يورد ما يعادلها من الكلمات الأفريقية. ومن ناحية أخرى فهو يصف بتفصيل موجز الإيحاءات والممارسات الشعائرية الأفريقية بأنها حركات غريبة لا معنى لها. وتظل وجهة نظره شائعة، إذ يبدو أن كل المؤلفين يشعرون بنفس الإحساس بالتفوق ولكن بدرجات متفاوتة.

## قواعد نحو غير ممكنة

وهكذا يبدو أن اللغات الأفريقية تنتمى إلى تجربة الزمن الحاضر، حيث عاشت كمجاورة للأحداث الخارجية للتاريخ التى يصعب السيطرة عليها ، والهوية ، والسلطة المدنية النسبية، أى الخاصة بنسب المؤلف المتحدث باللغة الفرنسية. فهو يحتاج لمعرفة ثقافية أو إثنولوچية. فقواعد النحو أصبحت مستحيلة لأن اللغة تكون عادة صعبة ومغلقة. فهم يحللون الاستخدامات المختلفة للزمن الحاضر، وتكشف المعاجم عن قواعد التلفظ الأفريقى أو قواعد الكلمات، فالاقسام الكيفية للمعاجم الهجائية وهدفها إعادة تركيب وحدة لغوية كاملة تهدد بالبقاء مفككة. فالمراقب يمكن أن يظل يواجه المجهول الذى يصعب سبر غور قوانينه، ضائعاً فى بيئة لغوية تراكيبها مبهمة.

## "نحو الرب الخفى : رحلة داخل المتاهة "

إن مؤلفى المعاجم وقواعد النحو التحليلية - مثل كوبيه يحاولون "تشريح" اللغات الأفريقية "ووضع اليد" عليها [٤٥] .

يتحدث مينار (١٨٦٩) عن "الحياة المضللة" [٤٦] . عن الجسد الواحد الذى ينتمى إلى ديناميكية الحاضر. والفكر المكتوب كما ينتمى إلى الماضى أو المستقبل يبدو خاطئاً للعصرية السلسة للغة لا يمكن أن تتكسر بدون أى خسارة :

فكلمة "My" وكلمة me تلفظان تقريباً على نحو مختلف خاصة بين غير المتعلمين. وهذا لأن الطبيعة ليست مطلقة أو واضحة المعالم، فكل شيء متصل ببعضه البعض وانتقالى [٤٧] " فمشكلة التشريح كلها تتركز فى أن تشرح الجسد بعلم وليس على نحو أعمى.

ويعتقد كوبيه (١٨٦٩ ، ١٨٧٢ ، ١٩٢٣) وهو أكثر عقائدية، أنه قد كشف القوانين الطبيعية للغة ولوف - فهى تعادل كمال الرب المسيحي، وهكذا فإن معرفته غير علمية بل هى اعتراف بالعقيدة. وتعد لغة ولوف لغة "كاملة" و "جديدة" كتجل طبيعى: "لقد وجدنا قواعد النحو موجودة مسبقاً فى اللغة، ونحن نحاول أن نخرج هذا الوجود الذى ظل مخفياً حتى ذلك الحين إلى النور" [٤٩] .

وحتى يصل إلى هذا الوجود المألوف، هذا الرب الخفى ، يستخدم المؤلفون «المشرط» التحليلى الذى يُخرج للنور "الهيكل الرئيسى لقواعد النحو"[٥٠]. "L'ossacture de la grammaire" إن النظام الهجائى الفرنسى يسير وفق خطوطه الخيالية، وهو يقطع

داخل الجسم الأفريقى الذى ينفتح ويكشف عن مبادىء داخلية لا حدود لها : « ففى بداية هذه الدراسة اندهشنا أكثر من مرة ونحن نعتقد (أننا نسير داخل متاهة) أو حتى أننا كنا هذا «المسافر» الذى اضطر أن يشق طريقاً لنفسه فى وسط غابات أفريقيا البكر »(٥١).

إن استخدام ضمير الملكية الجمع (Our) والضمير (We) بدلاً من (I) يدل على العزلة التى تواجهنا ونحن نبحث عن التلاتم المألوف. ولم يسمح آريان بمتابعة الرحلة السابقة. فالمنفذ أو المخرج الذى لا نهاية له لا يضمن حتى فقد المرء لنفسه - فهو المركز الذى يتكشف المجهول من حوله.

وهكذا فإن القيم الوثنية لأفريقيا لا تترجم إلى هجاء فرنسى برغم الفكرة المسبقة للاتفاق الأصلى الذى سرعان ما يسير إليه المبشرون والمراقبون الذين يتحدثون اللغة الفرنسية :

" برغم أنهم لا يملكون كلمة واحدة يعبرون بها عن فكرة الرب، فإن هذا الشعب مع ذلك عرف كيف يعطى لغة ولوف كثيراً من الانسجام والدقة والتناسق. وعددا لا يحصى من المجموعات المؤتلفة، وروح تنظيمية عالية تتطلبها مبادىء هذا الاتفاق، وكيف تنظم مصطلحات اللغة كلها بنجاح بحيث لا يستطيع أى مؤلف للغة فلسفية أن يفعل أكثر أو أفضل من ذلك ؟ إن الصدفة وحدها لا تخلق مثل هذه الأشياء فهذا العمل يستلزم ضمناً شعبا منح موهبة صحة الرأى والتنظيم الجيد وليس هناك ما يدعو للتحامل عليه سوى لون وجهه ألا تستحى الإنسانية خجلاً " (٥٢).

إن الله الأب، الذى يبدو موجوداً فى هذه الأراضى "البرية" لا يزال غائباً عن المفردات الطبيعية.

## وعد وجدال

ويدعو روجر قراءه إلى ملاحظة الاتحاد الفرنسى - السنغالى تحت اللون السطحى للجلد. إذ يرى روجر أن ملامح الوجه السنغالى تندمج مع ملامح الوجه الأوربى(٥٣).

ربما تكون هذه الملامح أوربية لولا رسوم التمائم والتعاويذ ذات الألوان الصارخة « التى يزخرف بها هؤلاء أجسامهم » (٥٤). ("Dondt ils se Chamarrent") فهذه الأشياء تفصل الخط اللحنى أو الهارمونى الذى يكفل إمكانية إحداث تطبيع أفريقى - فرنسى (وهى الكلمة التى يستخدمها روجر لوصف عملية أقلمة النباتات الفرنسية فى أرض السنغال)(٥٥). فالجريوت أنفسهم يغنون "بلا حساب أو معرفة بعلم الأصوات ، فآذانهم هى التى تقودهم وبطريقة سليمة نحو تقسيم النغمات ونحو الارتباط بين اهتزازات الوتر الرنان. ولسوء الحظ فإن هؤلاء المغنين اعتادوا أن يصحبوا بكل ما لديهم من قوة صوت»(٥٦). إن نشاط الأصوات والألوان العديدة الصارخة التى يفضلها السنغاليون

هى فى الواقع الأشياء السطحية المبهرجة التى تبعدهم عن إخوانهم الفرنسيين. إن أذواقهم لا تنسجم مع القيم اليونانية التى ورثها الفرنسيون. ويرفض روجر اعتبار هذه الأشياء ضرورية لشعب ولوف أو أنها أنظمة تمثيلية. فهو يرى أن تعاويذهم الملونة ما هى إلا عادات قديمة خالية من المعنى [٥٧] ، وهى ليست جزءاً من نظرية لاهوتية معينة. إن الرسم بهذا الذوق السيىء أو رسم تعاويذهم تشبه تلك الزخارف «الأرابيسك» التى ترسمها المرأة الكاريبية على جسد زوجها. ويجد بريتون أن هذه الرسوم عبارة عن أشياء تسر العين لكنها بلا أى غرض وتستغرق وقتاً طويلاً من اليوم أفضل لهم أن يستغلوه فى قراءة الكتب المقدسة كالإنجيل أو قراءة الترجمات الفرنسية. إن نبرة رضاه المذهلة لا تخول لهذه الآثار المكتوبة أى قيمة ، فإن خصائصهم الأنثوية وأصلهم الوثنى أو "الطبيعي" لا تنطوى ضمناً على أية قيمة أو أهمية ، ولكنها تمثل إحدى أكبر العقبات الهائلة التى تقف فى طريق الكتابة الفرنسية.

وهكذا فإن الله الأب ونظامه البطريركى الذى يبدو موجوداً فى بلاد الكاريبي، يهدد بأن يظل غائباً عن المفردات « الطبيعية" ، ووعد الاتفاق يمكن جداً ان ينتهى بالنفور. ونجد بريتون، ربما بسبب عدم معرفته بحركة التنوير أو بالثورة ، لا يميل إلى التعرف على نفسه من خلال الشعب الكاريبي. وهو أيضاً أسرع من أعلن أنه من الممكن مواجهة استقبال ليس فيه حفاوة.

" لقد قدمت كتابى بحوار صغير لأمهد لك الاتصال بهم وفقا لكياستهم البدائية حتى لا تقدم نفسك بطريقة ساخرة لهؤلاء الناس الساخرين : عندما يبدو المرء أمامهم بدائياً من وجهة نظرهم، وعندما يخفق فى مراعاة أسلوب تصرفهم ومعرفة نواياهم "[٥٨] .

ويتضمن كتاب بريتون خطاباً للشعب الكاريبى يطلب منهم أن يحسنوا استقبال آبائه ومن معهم، طالما هو لا يستطيع فى الوقت الحاضر السفر خارج فرنسا حيث يعانى الآن من العجز والمرض.

ويسعى بريتون لمساعدة إخوانه المبشرين الجدد لتفادى الصدام المحتمل. إن الوصول إلى أرض بلاد الكاريبى اللعينة تم عن طريق القارب بإرشاد شارون الذى سوف يقبل إنقاذ الأخ المبشر لروحه كأجر لإرشاده إياه.

إن بلاد الكاريبى تمثل مجتمعاذا استقلال مشوش وقواعد إنشائية كقوانين وقواعد الصرف والنحو المكتوبة. ويبدو بريتون كأنه واحد من الكتاب الذين لديهم إحساس شديد بوجود ثقافة ذاتية وثنية.

ويرى كوبيه أن هناك تآلفا كبيرا بينه وبين السنغاليين (وخاصة المرأة). ويؤكد أنه دائماً يلقى منهم استقبالاً حسناً بفكره التالى : « إننا ندعوهم بالسود وليس بكلمة (زنجى Negru) ، فهذه الكلمة أصبحت إهانة للأفريقي. أما بالنسبة للمرأة فالأمر مختلف فتعتبر كلمة (زنجية ، Negreu) كلمة عادية لا إهانة فيها » (٥٩). إن الانسجام الفرنسى - الأفريقى فى المجتمع الأفريقى يبدو أنه يعتمد على الوضع الخاضع للمرأة الأفريقية التى لا تشارك فى المطالب السياسية لأخيها، والتى قبلت أن يطلق عليها زنجية فى المفردات الفرنسية. ويقول مينار : " إنه فضلاً عن كون المرأة أمة للرجل، فلديها المكانة التى تناسبها فى العائلة : فهى تتمتع بكافة حقوقها كزوجة وأم" (٦٠).

ونعود للمرأة الأفريقية مرة أخرى فنجدها تقدم الصورة المطمئنة للنظام العائلى الطبيعي، الذى يحتفظ أيضاً للرجل الأسود بمكانة ثانوية مقارنة بأخيه الأبيض. ويعتقد مينار أنه إذا ظلت السلسلة الجنسية الهرمية كما هى ولم تمس، فهناك فرصة أمام كل علاقة سلسلية هرمية أن تظل أيضاً ، وهنا نتوقع مستقبلا مطمئنا.

## أسطورة القرد والأرنب فى لغة ولوف

من أجل أن تتم عملية تحول لغة الرجل الأفريقى ، من الضرورى أن يتعرف على نفسه من خلال الكتابة والاسم الذى أطلقته عليه عائلة اللغات المكتوبة بموجب وضع مناسب من الاعتماد الثانوي. إن الأسطورة المتعلقة باللغات الأفريقية تعد إحدى الروابط "الأخوية" التى تقر تكييف الثقافة الأفريقية بالثقافة الفرنسية. وسوف تتضح هذه الرابطة من خلال نظام بطريركى شائع فى أفريقيا وفرنسا. فالاتحاد انتهى على حساب ترجمة سوف تظل تقريبية، فهى تقريباً فرنسية وتقريباً أفريقية. إن عملية "التطبيع" المستخدمة تشبه عملية روجر الذى أنهى أبحاثه بترجمة حرفية للخرافة أو الأسطورة السنغالية، قبل محاولته إدراج التقليد الأفريقى داخل تقليد يونانى (إيسوب)، بمحاكاة ساخرة للافونتين، مستكملة ببيت سداسى التفاعيل مقفي، وثمانى المقاطع، ومنته بدرس أخلاقي (٦١) . وشخصيات الخرافة عبارة عن قرد يخربش بأظافره (مثل كاتب)، وأرنب (اليوك) تتتبع عيناه حركات الحديث (مثل قارىء).

ويستمر القرد والأرنب ذوا العادات الشفهية فى ممارسة عاداتهم مع التظاهر بالتخلى عن تلك العادات القديمة. فيبدى أحدهما جراحه القديمة حتى يستمر فى حك جلده، بينما الآخر يأتى بحركات صامتة ويقلب عينيه يميناً ويساراً لعله يلاحظ أى حيوان مفترس قد يهجم عليه كالعادة .

فالقصة يمكن أن تصور فى النهاية السمة السطحية لتحول العادات الشفهية إلى الكتابة ، وتعد بمثابة نتيجة ساخرة لهذا المشروع.

## البارقليط وبابل

هناك تجارب عديدة للتحول من طريق الترجمة قام بها المبشرون فى الأوقيانوسية، وفى أمريكا مع الهنود، وفى كل الأراضى « الجديدة». ففى نيوكاليدونيا، وجد موريس لينهارت (١٩٧٨ - ١٩٥٤) ، وهو قس بروتستانتى، وجد أنه حتى يضع مفرداته ذات اللغتين وقواعد صرف هوايلو، من الضرورى إعادة بناء إثنولوچية أو علم أعراف بشرية خاص بنيوكاليدونيا.

ويصف فينسنت كرابانزانو فى مقدمته لكتاب لينهارت دو كامو : "الإنسان والاسطورة فى عالم البشرة السوداء (١٩٤٧)"Do kamo : Person and myth" in the malenesian world (1947) يصف القس البروتستانتى بأنه قريب من فكر ليفى بروهل (الذى تأثر به) ومارسيل موس ! ربما وجد لينهارت خطأ من المبشرين الانجليز لافتقادهم " الإخاء" ، ورغب فى إقامة الديانة العائلية"[٦٢].وسعى عن طريق علم المنهج إلى اكتشاف مصطلحات قومية لأفكار الديانة الغربية بحثاً عن "المعانى الحية للكلمات"[٦٣] . (Le sens Vivant des mots)

إن محاولة لينهاردت إيجاد أساس مشترك بين المفهوم القومى للعالم والعهد الجديد، كان بمثابة عمل يسعى لتحقيق القبول المتبادل، ويعد أكثر تعقيداً من "التشكل الكوني" أو الانحياز نحو مفهوم ثقافى واحد للكون. ويناقش كرابا نزانو إمكانية تكوين مفهوم إجمالى للآخرين فى هذا الصدد. وحتى معرفة خرافة ليوك والقرد ربما تثير سؤالا آخر حول كيفية تحويل كلمات الإنجيل إلى كلمات يفهمها أهل البلد المقصود تعليمهم، وهو سؤال تدارسه لينهارت الذى وجد أن هذا يؤدى إلى إشباع العقل لا الروح [٦٥] .

وينهى موريس رايموند دى بروسارد (١٩٠٩) فصله "Hyphen" [٦٦]. بالمشهد الساخر لجزيرة كاثوليكية تحتفل بتقديم « الكافا »، وهو شراب مسكر مصنوع من الفلفل الكاوه تعارفته وتناقلته الأجيال، تحت سمع وبصر القس بونسيه : إن عملية التحول والترجمة تركا مجالاً للتفسير. فاللغويات التى لم تدرس سوى فى القن العشرين والتى تشير بصفة أساسية إلى اللغة اللاتينية وقواعد صرفها ، لم تكن قد تطورت بالقدر الذى تصبح فيه معاونة للمبشرين الذين واجهوا بهذا الوضع صعوبات لا تذلل.

وكانت الترجمة بلغة " الأسطورة " يعد فشلاً فتت الآمال الخاصة "بالكلمة ". وهكذا فإن عمل المبشر فتح الطريق أمام الاعمال العظيمة للغويات بوصفها ناشئة من الإثنولوچيا وليس من البيلولوچيا أوفقه اللغة التاريخى المقارن، ومن التناقضات القائمة بين الثقافات والتى لم تحل.

فى هذا المجلد الثانى "Noumea le roman Caledonien" يرى بروسار أن هناك ٣٠ لغة تقريباً مختلفة لـ ٢٢ ألف من سكان جراندتير (٦٧). فكيف يمكن أن تجعل الروح القدس، البارقليط شياطين بابل أحياء ؟ فتحول كافة المستغرقين يكون هشاً نظراً لقوة المقاومة الحضارية أو الثقافية التى عادة لا يتوقعها الأوربيون. فهل يعيد لينهاردت الروح للجسد، أو هل تجسيد الكلمة لم يتحقق وتلاشت فى تاريخ مضطرب ؟.

## الهوامش

* تستخدم كصفة أو اسم ، "كاريبى " مرادف لكلمة الانتيل. فقد استخدمنا كلمة "كاريبى" لأنها تشير بدقة اكثر لسكان الانتيل الذين كانوا هناك قبل وصول الاوروبيين اليها. (تعليق للمحرر).

١ - ذكر فيرناردو إنيسا Fernardo Ainsa نقطة مشابهة في مقال «اكتشاف أمريكا» ، "The in-vention of America" مجلة ديوچين ، رقم ١٤٥ ، ١٩٨٩ ، ص ١٠١ ، ١٠٥ ، وهامش "٨" .

٢ - وينطبق هذا الوضع على كتاب من تأليف كوبيه "Kob´es" بعنوان "Grammair de la langue Volofe" وسانت جوزيف دى ناجا سوبيل Saint - Joseph de Ngasobil "Im primerie de la mission" ١٨٦٩ ، ١٨٧٢ ، ١٩٢٣. وكارل إدوارد لامان Karl Edward Laman "Dictionnaire Kikongo - Francais avec une étude phonétique décrivant les dialectes les plus importants de la lQngue dite kikongo" بروكسل ، ١٩٣٦ ، ريدوود ، NJ ، مطبعة جريج ، م ١٩٦٤.

٣ - كوبيه ، نفس الكتاب ، ص ١١.

٤ - كوبيه ، نفس الكتاب ص ٨ ويتحدث عن "الأخطاء الخطيرة" "Graves defauts"

٥ - بارون روجر "Baron Roger" ، "Recherches Philosophiques sur la langue ouolofe suivie d'un Vocabulaire abrégé Francais - ouolof. وهى نسخة صغيرة أصدرها المعهد القومى للحضارات الشرقية، الأرشيف الأفريقى ، سلسلة رقم ٥ ، باريس ، المكتبة الشرقية لروندى دوبر بير وأبنائه ، ١٨٢٩ ، ص ٤٨ .

٦ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ٩.

٧ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ٢٠.

٨ - كوبيه ، المصدر نفسه ، ص ٩.

٩ - كوبيه ، المصدر نفسه ص ٨.

١٠ - روجر المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

١١- سوڤان Sauvant "Manuel Bambara" ، الجزائر ، ميزون كارى "Imprimeries des Missions d' Afrique" ، ١٩٤٢.

١٢ - لمان ، المصدر نفسه ، المقدمة.

١٣ - لمان المصدر نفسه ، ص ١٠ من القدمة.

١٤ - مينار " Menard grammaire Kirundi" الجزائر ، ميزون كارى Imprimeries des"
Misrions d' afrique" ١٩٠٨ ، ص ٥ من المقدمة.

١٥ - بريتون "..Petit Catéchisme"

١٦ - بريتون ، نفس الكتاب ص ٨.

١٧ - روجر، المصدر نفسه ، ص ٤٢ - ٤٣.

١٨ - روجر، نفس الكتاب ، ص ٥٦ .

١٩ - بريتون ، المصدر نفسه ، ص ٨.

٢٠ - بريتون ، المصدر نفس الكتاب.

لا يوجد فى مقدمات الاجزاد العديدة من الكتاب سوى بضعة صفحات مرقمة.

٢١ - لامان ، المصدر نفسه ، ص ١٠.

٢٢ - روجر ، المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

٢٣ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .

٢٤ - مينارد ، المصدر نفسه ، ص ٦ .

٢٥ - كوبيه، المصدر نفسه ، ص ٦.

٢٦ - كوبيه، نفس الكتاب، صفحة غير مرقمة.

٢٧ - كوبيه، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦.

٢٨ - إم جينيز "Dictionnaire Francais" وهو قاموس يعرض بمفردات اللغة الت يتحدثها أهل كاتانجوا، نشرته وزارة المستعمرات البلجيكية بروكسل ، Cie , Spineux ، ١٩٩٠ .

٢٩ - بريتون ، نفس الكتاب، ص ١١ .

٣٠ - سوفان ، الدر نفسه، ص ٤٣.

٣١ - ريبشتين : Vocabulaire de la langue due"
1. ewe - francais, روما ، ١٩٢٣ .

٣٢ - سوفان ، المصدر نفسه، ص ٥٣.

٣٣ - سوفان ، نفس الكتاب ، ص ٦١.

٣٤ - كوبيه، المصدر نفسه ، ص ٣٤٩ ،

٣٥ - كوبيه ، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦ (حروفى المائلة ) "My italics"

٣٦ - مينار، المصدر نسفه ، ص ٦ .

٣٧ - مينار ، نفس الكتاب ، ص ٣٠ .

٣٨ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٤ .

٣٩ - كارل ادوارد لامان " النبرة الموسيقية أو التنغيم فى لغة الكونغو" "The musical accent or intonation in the kongo language" ستوكهلم، ١٩٢٢ . ويشير إلى ذلك فى معجمه "Dictionnaire Kikongo - Francais" بالحرفين "إم ايه".

٤٠ - مينار ، المصدر نفسه ، ص ١٥ .

٤١ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

٤٢ - بريتون ، المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

٤٣ - بريتون ، نفس الكتاب.

٤٤ - بريتون ، نفس الكتاب .

٤٥ - كوبيه ، المصدر نفسه ، ص ٣٥١ ، ٣٥٨ .

٤٦ - مينارد ، المصدر نفسه ، ص ١٢ .

٤٧ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

٤٨ - كوبيه ، المصدر نفسه ، ص ٣٥٢ .

٤٩ - كوبيه ، نفس الكتاب ، ص ٤ .

٥٠ - مينار ، نفس الكتاب ، ص ١١ (حروفى المائلة) "My Italics"

٥١ - مينار، نفس اكتاب ، ص ١١ "My Italics".

٥٢ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١١ .

٥٣ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١٢٦ .

٥٤ - روجر ، نفس الكتاب ص ١١ .

٥٥ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١٢٥ .

٥٦ - روجر ، نفس الكتاب، ص ١٤٠ .

٥٧ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١١ .

٥٨ - بريتون ، المصدر نفسه ، ص ٧ .

٥٩ - كويه ، المصدر نفسه ، ص ٣ .

٦٠ - مينار ، المصدر نفسه ، ص ٢٦ "My Italics".

٦١ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

٦٢ - فينسنت كرابانزانو "المقدمة" لكتاب موريس لينهارت "دو كامو : الانسان والاسطورة فى عالم البشرة السوداء" "Do kamo " Person and myth in the melanesian world" ترجمة ، باسا ميللر جولاتى ، شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٩ ، ص ٩ ، عن چيمس كليفورد.

٦٣ - كرابانزانو ، نفس الكتاب، ص ١١ اورد مقاله لينهاردت الخاصة بترجمة العهد الجديد.

٦٤ - كراپان نزانو ، نفس الكتاب ص ٢٥ من المقدمة.

٦٥ - كرابانزانو ، نفس الكتاب ص ٢٤ من المقدمة.

٦٦ - بروسار "Ocean des Francais" تاهيتى"Le chant polynesien" مجلد رقم ١ باريس، ١٩٦٢ .

٦٧ - بروسار ، نفس الكتاب ، مجلد رقم ٢ ، ،ص ٢٥٣ .

# الدولة .. والمعبد .. "و العبد المقدس"

*Jackie Assayag.*

"جاكى اساياج"

## التحول الى المؤسسات .. والتاريخ المحلى فى الهند

## " عقيدة الراهب .. وعقيدة الراقصة " كارل ماركس [1]

على الرغم من أن المعابد الهندية قد اعتبرت لفترة طويلة أنها مؤسسات خارج التاريخ .. إلا أنها أصبحت اليوم موضوعاً للدراسات العرقية التاريخية، التى تحاول البرهنة على استمرارها .. وتحولاتها الحديثة .

وقد أجريت أخيراً دراسة تأسست بوجه خاص على العلاقة بين الحكومة المركزية والسلطات المحلية .. وعلى إعادة بناء فترات العصور القديمة والحديثة والمعاصرة أى ذلك المصير الطويل من اعادة البناء المطرد طوال التاريخ (ابادورى Appadurai ١٩٨١، فويلر Fuller١٩٨٤، ورينيتش Reiniche١٩٨٩) .. وتوضح تلك الدراسة أن المعابد سواء أكانت كبيرة أو صغيرة فإنها لم تكن أبداً مركزاً للصراعات الهامشية بين الجماعات الباحثة عن الهيمنة.

وكان على تلك المحاولة التى تأخذ فى الاعتبار وبأسلوب شمولى التحولات التى أثرت فى أحد معابد جنوبى الهند مكرس لديانة إقليمية محلية - وعلى وجه الخصوص فى القرنين الماضيين .. كان عليها مبدئياً .. أن تتوصل الى كيفية أن التاريخ المحلى

وبصورة رومانسية نسبياً - يمكن أن يؤدى الى تحليل إجتماعى معقد ، وكذلك المساعدة فى إلقاء الضوء على ماهية التغيرات العميقة والمميزة فبينما جمل «مسار الحياة» هذا فى معيته عدد صغير من المصائر المحددة .. وهو مسار يبدو غاية فى الاستثناء بحيث لا يمكن أن يكون متطابقاً مع غيره ، فهو يكشف وعلى وجه أفضل مما يفعل تحليل إحصائى - السلطة التى تحدد التقسيمات المحلية .. وبإختصار فإن تلك السيرة تمثل بوضوح كيف يكون ردفعل مجتمع غاية فى الإختلاف بالنسبة لأحداث التاريخ (٢).

يقع معبد / ساو ونداتى / على قمة تل يحمل اسم الإلهة/إيلاما عل مسافة نحو أربعين كيلومتراً من بيلجوم بولاية كارناتاكا جنوبى الهند ... ويجذب هذا المعبد عشرات الآلاف من الحجاج على مدار العام .. وخلال فترة اكتمال القمر على وجه الخصوص .. وهناك يمكننا أن نشاهد زحام من الأفراد والأسر والجماعات من طائفة معينة .. وهؤلاء القادمين جميعاً جاءوا للوفاء بنذورهم التى نذروها من أجل وضع حد لآلامهم وأحزانهم .. أو طلباً للشفاء ..

ولأن غضب تلك الالهة الشعبية غاية فى الشدة ، فإنه يعزى الى انتقامها الغاضب كل محن الوجود إذ بإمكانها أن تغمر أتباعها بالشىء وعلى الرغم من ذلك - ولحسن الحظ فإن معبد ساو نداتى يحتوى أيضاً على كثير من النعم والخير والعفو .. وهكذا فهى هنا لا تقدم كثيراً من الشر بقدر ما تقدم الدواء (٣).

## ١ - ادارة المعبد

مثل كافة المؤسسات الدينية الهندية على أى مستوى من الأهمية سواء معابد أو أديرة أو أماكن الحج المقدسة ، فإن معبد ساونداتى يقع تحت نفوذ الادارة المركزية لولاية كارناتكا .. وهى ادارة الديانة الهندوسية والأوقاف الخيرية(٤).

على الرغم من ذلك - وعلى المستوى المحلى - فإن ادارة هذا المعبد تبدو إدارة ثنائية .. إذ أنه بالإضافة الى الجناح التنفيذى وهو مكتب مكون من خدم مدنيين تعينهم الحكومة الإقليمية ، فإن هناك إدارة للشئون الداخلية هى مجلس الأمناء وهو مشكل من قادة سياسيين ، ودينيين، أودينين فقط يمارسون السلطات التنفيذية. وعلى الرغم من أن هذا الوضع ليس فريداً من نوعه فى ساونداتى ، فإن ترتيبات الوقاية تلك والتى تضعها الولاية تبدو وللعيان كسلطة ثنائية محلية تكشف عن احدى أكثر السمات تناقضاً فى الهند الحديثة . ونظرة فاحصة على تاريخ العلاقات بين الولاية الهندية (ومعبدها) سوف تساعد فى فهمنا للقضية المحددة التى نهتم بها .

## الدولة (الحديثة) والمؤسسات الدينية

حتى عام ١٨٤٧ كانت الحكومة البريطانية فى الهند منبثقة عن شركة الهند الشرقية، ومع بدايات القرن التاسع عشر أبدت تلك الحكومة اهتماماً بالسيطرة على الشئون الدينية الهامة .. وفى عام ١٨١٧ اصدرت الشركة قراراً اسندت بموجبه لنفسها كافة السلطات الخاصة بالأشراف على المؤسسات الدينية. وقد أوضح موداليار Mudaliar ذلك التاريخ المركب للتشابكات والانفصالات المتعاقبة - مع تضمين جوهرى متنامى - للسلطة الاستعمارية فى إدارة المعابد والأديرة (ماتا) حتى بداية القرن العشرين (١٩٧٤ - من ١ - ١٢٨).

وفيما بعد الاستقلال فى عام ١٩٤٧ سرعان ما تنبهت السلطة السياسية فى الدولة إلى مصالحها فى الشئون الدينية، واستعادت السيطرة على ادارة المعابد. وكما يوضح بريسلر Presler فى دراسة عن (التامبل نادو) فى عام ١٩٨٧ .. فإن الدولة حددت تدخلها فقط فى المؤسسات التى كانت تشكو من سوء الادارة سواء فى ادارة الممتلكات أو غيرها (بند ٢٤٢) ، فأنها لا يمكن أن تترك مثل هذه المؤسسات الإقتصادية والرمزية الهامة خارج هيمنتها دون أسباب تستند الى القانون ولكن الرغبة فى التحديث (من القمة) متزامناً مع عملية الترشيد البيروقراطى سرعان ما جعلا تلك الهيمنة أمراً محسوساً . والواقع ان التأثيرات المتمازجة بين عملية التحول الى المركزية وعملية التحول الى البيروقراطية للنموذج القانونى واحلال اللامحلية الإقليمية قد خففت من وطأة الترشيد الذى كان مجهولاً لفترة طويلة داخل المؤسسات الدينية.

وعلى سبيل التأمل فلو أن هذا التدخل بدا غير حيوى فإن الصعوبات التى ظهرت بسبب تدخل الدولة كانت ستظل موجودة حتى اليوم . وعلى المستوى الدستورى فإن الطبيعة العلمانية للدولة تفترض أنها سوف تمتنع عن التدخل فى المشكلات الدينية، ولكن بإداعائها فى الوقت نفسه بأنها صاحبة السيادة فقد أصبحت الدولة هى السلطة الشرعية الوحيدة التى تعتمد عليها كل المؤسسات بما فى ذلك المؤسسات الدينية.

ولمواجهة الاحتياجات الادارية فقد تم تشكيل إدارات تكون مسئولة عن الإشراف على (المؤسسات الكنسية) أولا بالنسبة لشبة القارة كلها ثم فى المرحلة الثانية على مستوى الولايات الإقليمية المختلفة. وبعيداً عن مسألة التحكيم المرحلى .. فإن مهام تلك الادارات كان يتضمن تحديد ثم تثبيت الحدود الدستورية لتدخل الدولة .. ولكن البحث عن حل الأزمة الشرعية التى مرت بها المعابد أدى الى احتوائها للسلطة التنفيذية التى كانت السلطة التقليدية - سهلة القياد - ترفض التخلى عنها .

ولقد أدى منطق التكامل الوطنى الممتزج بالرغبة فى التوحد السياسى للدولة التى تقوم بادارة مخططة للاقتصاد العام، الى التدخل أكثر فأكثر فى كل الأمور العامة . ومن هنا فقد كانت المؤسسات الدينية ذات التأثير هدفاً رئيسياً لأن العديد من القوميات أسست مبادئها وسلوكياتها على تلك المؤسسات .. ولقد أملت ذكريات العنف الخاصة بالمساواة المذهبية فى كل انحاء الهند .. أملت نفسها على ضمير المجتمع الهندى لفترة نصف قرن على الأقل .

ولم تكن الهندوسية هى الدين الوحيد المأخوذ فى الاعتبار .. وهو ما يشاهد حتى الآن من وجهة النظر المحيرة والابدية للقانون الاسلامى من خلال وستور يعلن مبدأ المساواة أمام القانون . ولكن فى بلاديتم التعبير فيها عن الهوية الاجتماعية بطريقة عادية من خلال صفات عقائدية محددة، فإن الصراع بين الدولة والمؤسسات الدينية الآن أو فيما بعد سيكون أمراً محتملاً .. إذا لم يكن أكيداً .

كيف يتأتى لحكومة ديمقراطية علمانية أن تصبح (مشرفاً ) على معابد وأديرة تحكمها منذ قرون طويلة تقاليد كهنوتية الى الحد الذى أصبحت فيه هى والتقاليد شيئاً واحداً ؟.. إن السؤال يلخص أسباب ذلك التوتر الاجتماعى السياسى الذى يسود المعبد (المعاصر) للمؤسسات الدينية وتحت غطاء من الحياد والاعلانات الخاصة بحرية التعبير والتسامح وباختصار تحت اسم العلمانية، فإن حماية الدولة للمؤسسات الدينية قد خلفت فى الواقع استقلالاً قوياً ، وخاصة أن الديمقراطية اليوتوبية أصبحت أمراً مطلوباً .. كما شجعت الاصلاحات أيضاً .

فأى صيغ تستند عليها حكومة بالمصلحة العامة وترفض سياسة التدخل الدينى كمبدأ وفى الوقت نفسه تصبح متورطة فى المعابد والأديرة ؟ هذه هى المشكلة التى أبرزتها العلاقات المضطربة بين الدولة ، والدين ، والمجتمع .. على الأقل خلال الخمسين عاماً الماضية.

إنها عملية معقدة يسهم Weber (فيبر) فى تحديدها ، طالما أنه كان ولا يزال هناك ترشيد يقوم على تحويل مؤسسات الأوقاف الى أعمال تدير (المقدسات) .. وإلى هنا فإن المشكلة تماثل بطريقة أو بأخرى الصراعات بين الكنيسة والدولة فى الغرب .. حيث ان الكنيسة على هذا النحو غير موجودة فى الهند .

ومع ذلك فإنه بتعيين واحد أو أكثر من الموظفين المدنيين الذى يطلق عليهم (الموظفون التنفيذيون ) فقد تحولت السيطرة البسيطة المنشودة إلى نفوذ مسيطر تحول بدوره ليصبح إشرافا رسمياً، وفى محاولة للإصلاح المالى فقد وضعت الادارة نظاماً إدارياً

يتطلب توجهاً وظيفياً (احترافياً) على عكس ما اصطلح بتسمية ظلما (الهواية) التى كانت تمارسها السلطات التقليدية.

وهذا افتراء فى نظر أولئك الذين سقطوا تدريجياً تحت وطأة هذا النظام .. ولكنه وكتحليل نهائى بعد منطقياً تماماً من وجهة نظر صانعى القرار حيث نجحت الدولة فى إصلاح المؤسسة وتجنيد الموظفين .. والأسوأ من ذلك أنها عمدت إلى التدخل فى تفاصيل الطقوس الدينية ولقد أثر مثل هذا الاصلاح الراديكاى على العلاقات بين الحكومة والمعابد وذلك عن طريق تعديل مغزى الروابط بين الدين والمجتمع (٥).

وبدلاً من المخاطرة بالتحريض على إحداث انشقاق بين تلك المؤسسات التى فاقت عزلتها الحد .. فهل لنا أن نقترح إجراء عملية تقريب فيما بينها فى شكل نموذجى ؟

ومن ذلك الحين وحتى حلول القرن التاسع عشر ، فإن معظم المعابد غير تلك التى تعد مزارات قد أحيطت بمحلياتها .. وفى كل حالة منها وجدت علاقة تبادلية معقدة بين طبقة الكهنة والملكية وجماعات الرهبان (اليهاكتا) والطبقات (ابادورى ١٩٧٨ ، شتامين Stein ١٩٧٨). وهكذا فإن إقامة هذه المعابد فى أماكن ذات موقع جغرافى خاص جعلها بمثابة مستودعات للذكرى الجماعية ، ذات الأهمية التاريخية المختلفة والتى أضفت هويتها القوية على مجموعة كبيرة من الجماعات المختلفة .

وعلى اساس من تلك الذكرى التى شاركت فيها تلك الجماعات (الإجتماعية) فلقد كان لكل معبد تنظيمه المحدد ، وتديره سلطة محددة تقوم بتوزيع السلطة والثروة المحلية . إلى صدى معين أيضاً فقد كان بمقدور كل مؤسسة التحكم فى شئونها الخاصة وبالطريقة التى تريدها .. كما أنها وضعت الشعائر الدينية بأسلوب ذاتى نسبياً .. ومع هذا ففى بعض المراكز الكبرى كان هناك شعور بأن هناك تأثير ما من التوجه الاقليمى على التقاليد المحلية (٦). وفى هذا الإطار التقليدى للعمل فإنه من الصعب تمييز ما هو عام وما هو خاص ، فضلاً عن تمييز ما هو دينى عما هو علمانى ، والسلطة عن الإدارة ، والسياسى عما هو غير سياسى .. وفى ظل هذا الوجود الاجتماعى المسيطر كان المعبد جزءاً متكاملاً مع المجتمع إلى الحد الذى كان يعمل معه كمركز (لإعادة) توزيع الموارد المادية والرمزية، وتحديد السلطة والثروة، وأوضاع الاشخاص فى ذلك المكان (ابادورى وبريكنبريدج Breckenbridge ١٩٧٦ ).

وفى ذلك الوقت السابق للهيمنة الاستعمارية .. كانت الحدود بين المعبد والمجتمع لا تزال مرنة ويمكن النفاذ منها .. ولكن الادارة البريطانية فيما بعد حلت محل الهنود وعملت كما لو أن تلك المناطق غير المحدودة.. أراضى محددة وعلى أنها عوالم منعزلة عن

النشاطات الأخرى تماماً . ولقد عمد البيروقراطيون الانجليز والهنود الى مماثلة المعابد بالمؤسسات بالمعنى الحديث .. وعلى تخيلها بأنها هياكل ذاتية .. وهي لم تكن كذلك بالقطع .. ونتيجة لذلك فشل الاصلاحيون في فهم أطر العمل التي تشكلت بالتضامن .. وكذلك بالصراع ، والتي كانت المؤسسات الدينية جزءاً لا يتجزأ منها ..

وقد قطع وكلاء الإدارة الذين لم يكونوا مقتنعين أو غير راضين عن تلك الوظيفة القديمة لمنظمات كانوا يشجبون طبيعتها الموروثة .. قطعوا كل الصلات التي كانت تربطها بالأرض والشعب .. ولا شك أن الاصلاح الدستوري كان مستلهماً من الطابع الغربي ، وفي الوقت نفسه استدعى ذلك في نفس الآن جلب مساوىء النظام الهيكلي للأداء الاجتماعي والعلاقات(الإجتماعية الرمزية) بين المحلية والشمولية (رينبك ١٩٨٥). وبتدمير ميثاق التدخل في النسيج الاجتماعي، فقد جعل صانعوا القرار المحدثون من هذه المؤسسات منشآت مستقلة – وبالتحديد لو كانت دينية تماماً – لدرجة أنه كان يتعين عليها بعد ذلك أن تكون موحدة الشكل طبقاً للنموذج الشائع. وبمجرد أن أصبحت الدولة العلمانية والديمقراطية (مديراً) للمعبد الهندي ، فإنها أخذت على عاتقها إدارة مؤسسة (ارثية) ساعدت في التحول. غير أن تنظيمها أصبح قائماً بدرجة كبيرة على نظام السلطة الهرمي الاجتماعي والذي تحدد فيه السلطة بناء على (الوضع)، وذلك على العكس تماماً من المبادىء الاجتماعية – السياسية التي تحكم السياسات الحديثة.

وعلى الرغم من أننا في كثير من الهياكل الاجتماعية الحالية نجد ان ديانة التكريس (بهاكتي) تسود في الواقع ، وهي حركة تدفق عاطفية إلهية، وهي من الناحية النظرية حركة – مساواة وفيها يكون السعي لتحقيق الخلاص – مبدئياً – مستقلاً عن الطائفة، فإن تحليلاً عن المعبد (كما يؤكد رينيتشي) يقدم مثالاً نموذجياً للتكاملية والتوتر في المجتمع الهندي بين التصور القرباني متضمناً العلاقات الهرمية، والتمييز والتفوق للسلطة الدينية المرتبطة بالسلطة العصرية. إن مفهوم التقوى أو التكريس الشخصي كمحور للخلاص في عالم متساو بالنسبة للجميع أياماً كان التوصيف المعطى له من قبل كل هندوس على مستواه الشخصي، هو مفهوم يعود للعمل على أساس الزهد في الدنيا (١٩٨٩ : ٣٣٧) . وفي الواقع فإنه من (هيئة المعبد أو شكله) وعلى نحو يجمع بين الرمزية والتنفاقض الظاهري، تتبلور المفاهيم الخاصة بالقوة والسلطة وبما هو عالمي وما هو عملي .. والخاصة بالمجتمع والدين .. وهي كلها مفاهيم متضاربة تاريخياً ، وبينها فجوة آخذة في الاتساع باستمرار .. وهي في يومنا هذا تبلغ حتى درجة التعارض والتناقض الكاملين.

## الإدارة الثنائيــة

والآن فلنعد مرة أخرى الى ساورنداتي .. فهناك .. كما فى كل مكان آخر فى الهند .. فإن الموظف المدنى من المستوى المتوسط (وهو الموظف التنفيذى) يمثل السلطة الادارية للحكومة فى ولاية كارناتاكا .. وهو الشخص الوحيد نظرياً الذى لديه سلطة تحديد كل القضايا المرتبطة بادارة المعبد بالمعنى الواسع لهذا المصطلح . ويتم تعيين بواسطة إدارة الشئون الدينية الموجودة فى مدينة بنجالور (العاصمة الإقليمية للولاية) ، وهكذا فهو يصبح الممثل العلمانى للبيروقراطية الحديثة وهنا فلا يمكن التراجع أمام أية مؤسسة محلية تكون موجودة سلفاً. وهو ليس لديه أية تأثير على الرأى العام فى القطاع الذى يعين فيه . وبالإضافة إلى ذلك ، فلو لاحظنا أنه وحده - وباستقلال كامل - لديه السيطرة على تمويل المعبد ضمن دوره كممثل للدولة ، فسوف يمكننا أن ندرك بسهولة لماذا تواجه سلطاته بمقاومة من جانب (مجلس الأمناء) وهم الأعضاء المتطوعون محلياً .

وهذا المثال الأخير مكون من حوالى ١٥ عضواً وأميناً يطلق عليهم وكلاء دهارما (دهارماكارتا) ، وهو مصطلح سنسكريتى له دلالة دينية وهو فى الواقع مصطلح معمول به حتى الآن .. أما بالنسبة لمصطلح (مجلس الأمناء) فمن الواضح أنه اشتق من القانون الانجليزى. وهو يعطى دلالة قانونية لمصطلح (دهارماكارتا) الذى لا يتضمن محتوى قانوني. ومثل هذه المصطلحات الانجلوهندية تكشف بوضوح تداخل النظام القانونى الذى لا مثيل له .. والذى حدد تنظيم المعبد منذ بداية القرن التاسع عشر ، وكذلك عمليات تحولاته التالية (رينيتشى ١٩٨٩ : ١٨٢) .

ومع وجود أغلبية من أعضائه المختارين من طائفة (لينجايات) ذات السيطرة، فإن (مجلس أمناء الديفا ستانام) يستوعب كل امتيازاته. حيث أن كل القرارات الهامة المتعلقة بالمعبد سواء العادية أو غيرالعادية يتخذها المجلس. ولكنه يفعل ذلك باسم شخص واحد يمسك بكل السلطة .. وذلك أيضاً .. باسم القداسة .. أو الألهة .. وحيث أنها هى نفسها الإلهة (ايلاما) غير قادرة على الإشراف على مثل هذه العملية ، فإن الأمين يأخذ مكانها . إن الإرادة الشرعية لذلك الشخص الألهى .. تتصرف على أنها سلطة غير قابلة للتحدى .. وبذلك تستفيد من الهيبة التى لا يوجد عليها ولا حتى قدر قليل من الخلاف المحلى والحقيقة أن أعضاء المجلس قد تطوعوا من دوائر محلية تتمتع بالسلطة وهى دوائر لها ، أطر عمل إما عائلية أو علاقاتية تبرز بمستويات إلى مراكز صناعة القرار فى الإدارة الحكومية(٧) .

ولأن هناك العديد من مجالس القرى (الباناشايات) واتحادات تلك المجالس (باناشايات ساميتي)، ومجالس الأحياء (زيلاباريشاو)، وكان التنمية الريفية الأخرى (وهى منظمات دائماً ما تتسرب اليها الاحزاب السياسية،)، فإنها هى التى تقوم بتحديد الأجور والإعانات[8].

ومن الواضح أن (وضع) الموظف التنفيذى وضع حرج .. فاختياراته صعبة وقراراته تواجه بخلافات مستمرة .. وهو واقع بين دعاوى تنطلق من سلطة سياسية علمانية وهى السلطة التى يمثلها وتلزمه بأن يفرض على المعبد شكلاً إدارياً بيروقراطياً مأخوذ من نموذج إدارة المؤسسات التنافسية من جانب ، وبين جماعات الضغط المحلية التى يعيش بينها ، وهى جماعات يكون اهتمامها الوحيد هو الحفاظ على المميزات والحقوق المكتسبة من جانب آخر . وتزداد الضغوط بتكرارها .. سواء من هؤلاء الذين يتلقون جزءاً من دخولهم مباشرة عن طريق المعبد مثل الكهنة، أو جميع أفراد الجماعات الذين يأملون فى تزويد أنفسهم - بشكل أو بآخر - بجزء من الهيئة المرتبطة بالمعبد.

والموظف التنفيذى يدير خمسة من العاملين الذين تتركز مهمتهم الاساسية فى ضبط الأمور المالية وتعويض الخدم والكهنة ومكافآتهم .. وهذه المجموعة الصغيرة من الموظفين مسئولة عن إدارة كافة أملاك المعبد وتوفير المواد الضرورية للصلوات والطقوس المتعددة.. وذلك بموافقة من مجلس الأمناء المسئول عن تنظيم كافة تفاصيل النشاطات اليومية والاحتفالات السنوية الكبرى فى المعبد.

أما بنك النقابة الموضوع تحت سلطة الموظف التنفيذى والذى يتم إنشاؤه ضمن مبانى المعبد، فهو مسئول عن تسجيل الهبات التى تمنحها للألهة (سواء أكانت نقوداً، أو جواهر أو أشياء ثمينة) .. وهناك أربعة موظفين يتعين أن نلاحظ أنهم جميعاً من طائفة اللينجابات اهم المسئولين عن هذا العمل. كما يتم الاحتفاظ فى البنك أيضاً بسجل للوثائق الخاصة بالقروض منخفضة الفائدة التى تقدم لمن يحتاج اليها من أتباع الألهة .. أما الحماية التقليدية للألهة ايلاما والتى كانت مجرد حماية سحرية فى الماضى - فقد تم إعادة ترتيبها على مستوى مالى وبواسطة المؤسسات الحديثة . ومع ذلك فإن الأرقام - ولسوء الحظ - أصبحت متفاوتة نوعاً ما (روبية واحد = ٣٥ سنتيم)، والجدول التالى يعطى فكرة عن كمية الأموال التى قدمت بواسطة إدارة المعبد، كما يوضح الأهمية المفترضة للنشاطات الدينية فى مجتمع ساونداتى .

| السنوات | الأموال البلدية | | صناديق الحجاج | |
|---|---|---|---|---|
| | عائدات | مصروفات | عائدات | مصروفات |
| ٦٢ - ١٩٦٣ | ٣٧١٠٦٥٠٠ | ٢٥٦٠٩١٠٠ | ٢١٨٢٥٠٠٠ | ١٦٥٢٥٠٠٠ |
| ٦٧ - ٦٨ | ٥٣٠٣٠٠٠٠ | ٤٣٥١٥٤٠٠ | ٢٧٢٤٠٢٠٠ | ٤٣٥١٣٩٠٠ |
| ٧١ - ٧٢ | ٤٦٤٩٣٨٠٠ | ٤١٢٧١٩٠٠ | ٣٧٢٩٨٥٠٠ | ٢٢٠٠٣١٠٠ |
| ٧٦ - ٧٧ | ٥٥٨٩٨٢٠٠ | ١١٣٦٣٥٥٠٠ | ٣٦٥٠٠٤٠٠ | ٤٤٦٢٩١٠٠ |
| ٧٧ - ٧٨ | ٧٩٣٠٢٠٠٠ | ٨١٢٠٢٥٠٠ | ٤٤٦٦٧٥٠٠ | ٤٩٠٧٠٩٠٠ |

**جدول رقم (١) عائدات ومصروفات معبد ساورنداتي (١٩٨١)**

ويملك مجلس الأمناء حرية كاملة في تجنيد أعضاء جدد ... وتحديد حق أجورهم . ويمكن إذا ما دعت الضرورة - اتخاذ إجراءات نظامية ضد الخدم الذين يسيئون السلوك .. لأنه يبحث قبل أى شيء عن التنفيذ المناسب للطقوس بحيث تكون مطابقة للأعراف المطبقة . كما أن ظهور بعض أعضاء على الأقل فى الاحتفالات الهامة هو أمر ضرورى حيث يحظى هذا الظهور بالشرف .

وجميع الخدم الذين يتعين عليهم ضمان القدر المناسب لإدارة شئون المعبد اليومية - سواء أكانوا كهنة أو مساعديهم أو حراساً أو موسقيين أو عمال نظافة ينبغى أن يكونوا أتباع المجلس . وعلى عكس الموظفين الاداريين الذى يعملون تحت إمرة الموظف التنفيذى ، فإن الموظفين المحليين يتم تجنيدهم على اساس أصول طائفية وعلى الحقوق الموروثة فى الخدمة، أو على أساس الانتساب إلى الطائفة أو حتى على أساس الولاء الشخصى.

وبالإضافة إلى الوسطاء - وهم الكهنة - فإن احتفالات المعبد تتطلب رعاية ما .. وفى الماضى كان دور الرعاية بصفة عامة هو دور الملك .. - كما يوضح دراسات شتين Stein (١٩٨٠) التى تغطى فترة العصور الوسطى - وكذلك دراسات ابادورى عن الفترة المعاصرة (١٩٨١) .

إن السيادة الالهية على مملكة والتى منحها إياه طبقة الكهان من خدم المعبد ، قد استكملت بسيادة سياسية ، وأيضاً رمز شبيه بنفس المستوى وهو ما كفل للسلطة الملكية الخصب والرفاهية والأبدية [٩] . أما بالنسبة للنشاطات الدينية التى نظمت إجراءات على نحو غامض فى كتابات ساينا - أجاما[١٠] ، فقد تم التفكير فيها للحفاظ على النظام

الاجتماعي - الكوني (دهارما) .. وينبغي ألا يفهم ذلك على أن إطالة الحياة ، أو النية الطيبة، أو الإنتصار على أعداء النفس فقط ، بل أيضاً إزدهار القرى ، والمدن ، والعالم . وفي الحقيقة فإن هذا العالم يتم التعبير عنه بواسطة الالهة باللجوء اليها .. ويرمز إليه بواسطة الملكية وبشخص الملك على المستوى المحلي بشكل مؤقت .. وأيضاً على المستوى الشامل بلا شك .

وفي الوقت الحاضر .. كما يشير شانكاري Shankari(١٩٨٤ - ١٧٣) فإن مجلس الأمناء بكل سلطته وموروثاته يمارس تلك المسئوليات التقليدية والعمل بدلاً من الملك .. والمجلس يقوم باكمال هذا الدور بافتراض مكانه السيادي .. كما أنه يفترض في كل أعضائه تأدية كل تلك المهام التقليدية في المعبد . كما أنه يفترض في مجلس الأمناء أن يأخذ على عاتقه وأن يضمن الحماية الاجتماعية - الكونية للعالم وللدراهاما بالمعنى الواسع ، وكذلك النظام واللانظام والازدهار والعزة والسعادة ويعتمد عليه في ذلك .

وتعيين أعضاء مجلس الأمناء (كعملاء للدهارما) - (دهارما كارتا) كما رأينا يضمن الحياة الكونية على المستوى الدنيوي .. وهم يفعلون ذلك بطريقة .. فهم من ناحية يعملون على ازدهار المعبد وثروته .. وهو ما يعني تشجيع وتصريف الثروة المتدفقة باستمرار، والتي تجعل من مهمته اكثر إمكاناً من يوم لآخر ، ومن ناحية أخرى متابعة أداء الخدمات المعتادة والتأكد من أنها تجري حسب القواعد التقليدية .. ونتيجة لذلك وخلال الصراعات العديدة التي تواجه إدارة مجلس الأمناء والموظف التنفيذي، فإن الأخير يستدعي دائماً حقوقه في السيطرة التي تعد أمراً عفى عليه الزمن - كوسيلة للبحث عن تبرير في مرجع من أزمة قديمة [١١].

وعلى العكس من أبادوري الذي يرعى في الدولة الحديثة إحلال للملك (١٩٧٨)، فإن مثال معبد ساونداتي حيث السلطة منقسمة بين ما يمكن أن نطلق عليه (القطاع الاداري ويمثله الموظف المدني ، وبين القطاع الشرعي هو مجلس الأمناء اسمياً ، يتبين ان مجلس الأمناء هو الذي أصبح يقوم بذلك الدور الملكي ولم تعد رعاية الدولة بنفس ما كانت تمثله من حماية للمعبد .. وعلى الأقل بالمعنى الديني للمصطلح .. وبأسلوب مباشر فإن الدولة لم تعد هي (التضحية - ياحامانا) ، أي تلك التي تقدم (عروضها) في هذا العالم.

إن عملية الاتحاد المقدس التي تجسدت في عملية التتويج الطقسية لم تعد صالحة الأن بالنظر الى سلطة الدولة. (هيسترمان Heesterman) ١٩٥٧ - ٢٢٦ : واذا ما كان يقينا أن تكون هناك مناظرة ، فإن الدور الحديث للدولة في مسألة الحماية يمكن أن يقارن بالسيطرة التي تمارسها السيادة الأجنبية والتي عرفت الهند العديد منها على طول

تاريخها .. وهى سيادة تفتقر الى أى شرعية طائفية على المستوى المحلى .. وعلى أية حال ، فهمنا هو سبيل مجلس الأمناء وأغلبية خدم المعبد وهم يعدون هذه الحماية المقصودة. وبالتالى ، فإن الإطار الإجرائى الذى عرضه أبادوراى عن فترة العصور الوسطى (١٩٧٨ - ٥٣) ، قد أصبح غير ذى جدوى.

إن العلاقة المزدوجة بين الكهنة والزعماء الطائفيين من ناحية، وسيطرة الطائفة والملك من ناحية أخرى (والتى أخذت شكل التحالف)، والتى وجدت من خلال تمييز المصالح المتبادلة التى يأخذها كل جانب من الآخر هذه العلاقة قد تلاشت . لقد استمر ميثاق ساونداتى حياً وعلى الرغم من أن ذلك كان نوعاً من الالتزام والإندماج فإن الوضع فى الحقيقة كان أشبه بالاستقطاب ولقد تعددت الصراعات فى إطار عمل النضال الذى أصبح أكثر سيطرة ومن ناحية أخرى فإن العلاقات بين مجلس الأمناء والكهنة قد دمرت بسبب التضارب .. فالإدارة القسرية المعتادة للمجلس والتى لا تدعو فى الحقيقة إلى إثارة عداء معين بين طبقة الكهنة، إلا أنها كانت تحميهم من بعض المهام غير المقبولة فى مسألة الإدارة .. وكانت تلك الإدارة ترغب دائماً فى رفع الإتباع إلى مستوى الموظفين البسطاء حتى لو كان الأمر يتطلب أن يفتح المعبد لكل الهندوس بغض النظر عن أصولهم الطبقية. ولقد حاول الكهنة، بادراك منهم لوضعهم الثانونى فى الصراع السلطوى الحالي، وبقدر إمكانهم تعديل سلوكهم لتتوائم مع رغبات مجلس الإمناء .. وبطبيعة الحال لم يتطلب ذلك تدخل جاد فى الجزء الخاص بصيانة المعبد وتنظيم الصلوات المقدسة .. وخاصة أنه لم يستدع إعطاء مزيد من الانتباه للدافع الإصلاحى الذى فرضته الشرعية الدستورية. ولقد قوبل هذا الترتيب الحكيم بتوتر ازداد بنفس سرعة التحديث وأحياناً ما وصل إلى أوضاع غاية فى التناقض[١٢] .

# موظفو المعبد

## الأشكال المتنوعة للموظفين

إن الاشخاص المعينين بالخدمات المهنية والدينية فى المعبد سواء أكانوا مؤقتين أو دائمين ، يطلق عليهم لقب (سيفاكارى) - أولئك الذين يخدمون - ومع ذلك فإن وضع الخدم قد يكون مختلفاً تماماً من شخص لآخر .. فكل منهم يقوم بأداء مهمته انطلاقاً من حقوق وراثية محددة. والملاحظة الطويلة توضح أنه على الرغم من أن التقاليد مؤسسة على نسب يحدد الوظائف والتزام الفرد بالخدمة.. فإن كلاً منهم يؤدى مهمته بأسلوب يعتمد على درجة الاهتمام الذى يعطيه له (سواء أكان ذلك بالاجتهاد أو بشكل عرضى) .. وكذلك على درجة تكريس الفرد أو على قدر التقوى أو الولاء.

وفى عام ١٩٨٦ تضمنت القائمة الرسمية للخدم السيفاكارى فى معبد ايلاما ما يلى:

| الوظيفـــة | الطبقـــة | العـدد |
| --- | --- | --- |
| الكهنـة (بوجـارى) | لينجايات - بنفالى | ١٢٧ |
| حملة البيارق (مودراجاتى)<br>أمام المحفة | كساتيريا<br>كورويا<br>تالاڤار | ١<br>١<br>١ |
| حملـة المحفـة | سوناجار | ٨ |
| حملـة المظلـة | كورويا<br>بوڤى | ١<br>١ |
| حملـة المشاعل (ديڤاجات) | سونـاجـار | ٢ |
| حملة المراوح (شـاورى) | سونـاجـار | ٢ |
| حامل الشعلة الكبرى | سونـاجـار | ١ |
| حملة المشاعل (مانجالاراتى) | سونـاجـار | ٤ |
| الراقصون (ديڤاداس)<br>فى عام ١٩٦٦ | سونـاجـار | ٢ |
| موسيقيين :<br>دف<br>كلارشيث<br>كيمبالس | <br>سوناجار<br>باجانترى<br>هوجار | <br>١<br>٦<br>١ |
| تزويد المواد من أجل بوجا | سونـاجـار | ١٠ |

الجدول رقم (٢) : الخدم فى معبد ساونداتى (١٩٨٦)

إن هذه القائمة التى تضم ١٧٠ شخصاً والتى كرست بشكل أو بأخر لعبادة ايلاما المقدسة، تبرز بوضوح تام السيطرة (الديموجرافية) لطائفتى اللينجابات وباناچيجا داخل المعبد .. ويلاحظ أن مجموعة السوناجارا فى الموضع الثانى - كما هو الحال مع العديد من الطوائف الأخرى - هم مرءوسون لهم وهو ما يؤكد ما أوضحه البحث. إن الوضع والسلطة هما أمران متزامنان فى ساونداتى .. وعلى الرغم من ذلك فقد يكون من الممكن الدفاع عن الفرضية العكسية .. فالسيطرة على موظفى المعبد تعبر عن السيطرة المحلية لوضع طائفة الباناچيجا. وبشكل أكثر تحديداً لطائفة البنجايات من الأقليم(١٥).

ويتعين أيضاً أن توضع الامتيازات الموروثة فى مسألة أداء الخدمات فى منظورها التاريخى .. سواء على المستوى المحلى أو العالمى وعلى الأقل بالقدر الذى حققه مع كل هذا الكم النادر من الوثائق المكتوبة وذلك النقل الشفهى أساساً وليس من الملائم إنكار التاريخ بوضوح وذلك بتمجيد الحاضر(١٦). ولقد أصبح من العسير تماماً إجراء بحث بيانى تاريخى منذ أن وضع الكهنة (الباناچيجا) : (بوجارى أى أولئك الذين يقدمون القرابين بوچا)، حظراً غير رسمى ولكنه فعال على الاستشارات الخاصة بسجلات المعبد. وبسبب قلقهم الشديد فقد تركز انتباههم على الامتيازات التى راحت حكومة الولاية تأخذها منهم تدريجياً(١٧).

فلا يزال الباناچيجا يشعرون بالالتباس والغموض بشأن تاريخ (معبدهم) .. وهو بالنسبة لهم بلا تاريخ .. وطالما نتحدث بشكل محدد عن الأفراد المسئولين عن الخدمة، فقد اكتشفنا أنهم يذهبون وبشكل تلقائى الى الاحتفاظ بأسرار أية تفاصيل وهو ما من شأنه إثارة التغليل حول مسألة الصراعات أو التغيرات .

وعلى الرغم من ذلك فقد تم الكشف عن بعض مفاتيح اللغز . ومن غير المدهش أن عدد الخدم وأصولهم العرقية وطبيعة موافعهم وأجورهم كانت تختلف من شخص لآخر(١٨) .

وسوف نحاول تصوير ما سبق من خلال ثلاثة أمثلة - وعلى الرغم من أنها - ميكرسكوبية - إلا أنها لا تزال غاية فى التميز.

عندما كسب ديفراج أورس (ووديار)المنحدر من سلالة المهراجات الشهيرة فى ميسور ، الانتخابات التى أجريت عام 1971 وأصبح رئيس وزراء كارناتاكا ، أصدرت حكومة الولاية قانوناً عام(١٩٧٤) يطلب من كل المعابد الهندوسية (التى تعتبر هى مالكتها )

(انظر هامش رقم ١٨)، ألا تُعين سوى خدم من الهندوس فقط.

فماذا كانت عواقب ذلك فى ساونداتى ؟ حذفت أسرة مسلمة من قائمة الخدم (سڤاكارى). ولم يعد فى امكان تلك الأسرة أن تعمل فى مذبح الاله باراسورام ابن الالهة ايلاما .. ولم يعد لديها الحق فى حمل المحفة المقدسة. أو الإعتناء بالمشاعل خلال احتفالات ناڤاراتى .. أو كل ما كانت هذه الأسرة تؤديه بمقابل منذ القرن السابع عشر على الأقل.

وفى السابق كان (المنبوذون) من طائفة ما ديما مسئولون عن نظافه الأفنية المحيطة بالمعبد .. وقد حرموا مؤخراً من تلك المهمة .. وأعطيت الى موظفين يعينهم مجلس الأمناء الذى تعينه الحكومة الاقليمية بدورها . وهؤلاء الموظفون يتم تجنيدهم أساساً من مجموعة الموسيقيين المنتمين إلى طائفة باجانترى .. وقد أضيفت مهمة النظافة إلى مهمة الخدمة الموسيقية التى يقومون بها خلال الاحتفالات ، فضلاً عن أنهم يقومون بحراسة منطقة المعبد فى الاوقاف العادية. ولقد أصبحت تلك المهام كلها الآن متضمنة فى خدمتهم أو على نحو أوضح فى عملهم ، وينالون عنها مرتب نقدى شهرياً . وهكذا فإن عملية الترشيد الإدارى لموظفى المعبد أدت الى إحداث تخفيض فى عدد العاملين .. وإلى استبعاد بعض مزايا الطائفية .. وفى النهاية وبشكل سريع الى تحويل الخدمات التقليدية إلى وظائف علمانية.

ولم يؤد ذلك الى حرمان (المنبوذين) من الأموال فقط ، بل أنه استبعدهم أيضاً من المشاركة فى نشاطات المعبد . وعلى وجه اليقين فإن الدور الذى لعبوه فى الماضى كان دوراً موسوماً ، ولكن أهميتهم الرمزية جعلت من الممكن أن يتكاملوا كأتباع فى المجتمع.

وتحت ضغط الحملات التى بادر بها الاصلاحيون التقدميون والتى نتج عنها الحظر الحكومى لعام ١٨٨١ عمليات الالغاء التى أعقبته ، فإن الخدمة الطقسية للراقص العبد (داسى) المقدس، (ديڤا) قد اختفت اليوم[١٩].

أو فى الواقع لم تعد تلك الخدمة موجودة فى ساونداتى وليس هناك أية آثار مكتوبة عن (الريڤاداسى) موجودة فى المعبد أو قوائم الخدم خلال العقدين الماضيين. ومع ذلك فإن اختفاء تلك الخدمة لم يكن أمراً فورياً . فتحت اسم امرأة تدعى لاتسماسانيڤا – وبدون أية إشارة لمهنتها أو مرجع للطائفة – فإن هذه الوظيفة استمرت موجودة فى سجل *المعبد (ويڤا ستهانام) حتى عام* ١٩٢٧.

وهناك مذكرة مكتوبة بخط اليد بتاريخ ٢٤ إبريل ١٩١٩، موجهة الى سلطات المعبد وقد تم اكتشافها بالصدفة تعطى برهاناًعلى ذلك أيضاً . وتطالب المذكرة بدفع أجر يقدر بعشر روبيات نظير خدمة قدمتها راقصة للالهة - ويمكن العثور على إشارة واضحة بشأن (العبد المقدس) للمرة الأخيرة فى سجل مؤرخ فى عام ١٩٦٦ (انظر الجدول رقم٢).

## الذكور يحملون المشعل المقدس

إن الوظيفة التقليدية الدينية لخدم المشعل المقدس (مانجالاراتى - سيڤاكاري) كان يؤديها على نحو أكبر عنصر نسائى من العبيد المقدسين[٢٠] . إن هذه الوظيفة التى تكمن فى حمل المشعل المقدس خلال الصلوات المختلفة لا تزال موجودة ولكن يقوم بها خدم من الذكور.

واليوم اصبح كل (البانجالاراتى سيڤاكاري) من الذكور يتم تجنيدهم من عائلتين محدودتين يطلق عليهما اسم (مانجالاراتى فوما) أو طريق المشعل المقدس، وذلك من بين ثمانى عائلات (فوما) من الخدم (سيڤاكارى) تضمهم طائفة السوناجار، والتى يتم فيها اختيار أكبر عدد من الخدم المطيعين لأوامر الباناچيجا. وهذه العائلات تسكن فى قرية اوجارجول على بعد عدة كيلو مترات من ساونداتى ، وهم يقيمون حول معبد ايلاما لبيع الزعفران والصبغة الحمراء وهما سلعتان هامتان لأداء الطقوس الالهية.

إن الخدم من السونجار هم لينجايات مثلهم فى ذلك مثل الباناچيجا، ولكنهم فى وضع أقل منهم بشكل ملحوظ .. ومهنتهم التقليدية هى صنع الطلاء من أجل طلاء جدران المنازل البيضاء .. ولا يزال يطلق عليهم لفظ (امبيجارا) أى أولئك الذين يعملون مع المياه .. وذلك فى إشارة لأسلوب استخلاص النترات من الأحجار المغمورة فى المياه المالحة .

وسواء فى قرية أوجارجول حيث يعيشون أو فى ساوندانى حيث يعمل العديد منهم بأعمال صغيرة مرتبطة بنشاطات الحج، فإن السوناجار يعملون بطريقة مفضلة لدى الباناچيجا .. حيث يؤدون لهم الخدمات الطقسية فى المعبد ، كما يعملون فى الأعمال الزراعية الأراضى الخاصة (بأسيادهم) حيث أن الكثير منهم مدينون لهؤلاء.

وعلى العكس من هذا البرهان .. فإن وجهة النظر الرسمية المقبولة بشكل عام تؤكد أنه منذ البداية (؟) فإن الرجال كانوا يؤدون مهمة الخدمة بالنسبة للمشعل المقدس . وعلى الرغم من ذلك وبقدر ما تذهب الكتابات المنقوشة على الجدران والمعلومات التاريخة، فإن هذه المهمة كانت محفوظة للنساء [٢١]. ويؤكد ذلك أيضاً سيدة عجوز (ديفاداسى) من

طائفة السوناجار .. وتقوم الآن ببيع السجائر فى ساونداتى .. وأكدت لى أنها فى الواقع قامت بأداء هذا الدور منذ أكثر من ثلاثين عاماً مضت .

ولكنها رفضت الحديث رغم ذلك عن هذا العمل .. ولم يكن صمتها هو العامل الوحيد الذى اعترض هذا البحث .. وعلى الأقل فإن شهادتها تؤكد صدق الحقيقة التى تقول أن معبد ساونداتى - كما هو متوقع - كان يساير القاعد العامة.

وحتى فى الآونة الأخيرة إذن .. فإن وظيفة المانجالاراتى كانت تشغلها النساء .. وقد اتصل أحد أو ربما عدة (ديناداس) بالمعبد. ولا شك أن هناك عددا من المعتمدين قالوا لى أنهم عملوا فى نوعى الديفاداس. أولاً عندما كانت الرانجا بهوجا (وهى كلمة مركبة يمكن ترجمتها على أنها السعادة) تقدم من خلال فنون المسرح (رانجا) ، (وهى مكونة من راقصات مهمتها الرقص أو الغناء، وتعمل وفق الأسطورة المقدسة) كتسلية للآلهة . وثانياً من خلال (السعادة) و بهوجا أو رفاهية الأعضاء (آنجا) ، وهم أشخاص محددون دورهم هوتنظيف (السيلا) الخاص بالألهة وإعدادها (للبيعة) (بوچا) ..

وفى كلتا الحالتين فإن هؤلاء العبيد المقدسين) كانوا مرتبطين بالمعبد. ومن الواضح أنه لم يكن بإمكانهم مغادرته لأى سبب أياً كان [٢٢] ، وخاصة حيث أن مبادرتهم تأخذ شكل زواج طقسى مع جاماداجنى وهو قرين ايلاما..

ولقد استولى الرجال على وظيفة المانجالاراتى فى السبعينات من القرن الحالى تقريباً .. ويمكن تفسير هذه البدعة بالتقاء عدة عوام نتجت عن التطور العام للمجتمع .

أولاً التحول العقلى .. لأن الكثيرين أصبحوا اليوم أكثر حساسية للمجالات الأخلاقية التى تتهم الكهنة بالفساد والفسق فى الأماكن المقدسة، حيث النساء وحتى الداعرات لا يزلن مرتبطات بأقدس المقدسات الهندوسية. ومعاصرينا أصبحوا يخشون أكثر المقاطعات الناتجة عن عدم إدراك المحظورات الحكومية عن أى غضب الهى ينشأ عن انتهاك التقاليد.

ولقد كانت الديناميكيتات الداخلية للجماعات (الاجتماعية)[٢٣] عنصراً آخر .. فلأنهم كانوا أوعية للشرعية الدينية وللرغبة فى الحفاظ على القانون ، فقد لحق الباناچيجا بالحركة المتزامنة للتحديث وتطبيق السنسكريتية للأجزاء العليا (للينجايات)، وهكذا قادهم ذلك للبحث عن التعديلات المرتبطة بالوضع الاجتماعى الجديد..[٢٤] بحيث تطلب الأمر منهم أن يفعلوا ذلك بغض النظر عن قبوله برغبتهم. كما أثبتت المقابلات والمناقشات. هل لم يكن ذلك شرطاً ضرورياً من أجل بقاء الجماعة .. وأدى إلى تكوين مصالحها ومنحها الانتصار فى عالم اجتماعى أصبح عالماً تنافسياً ؟. وتكيفاً مع عمليات التحول فقد كان من الضرورى الانحياز مع التوجه العام لبلد متمسك بالتحديث .. حتى بينما كان التنظيم الفيدرالى للأمة يشجع التنافسية بين الاقاليم.

وانطلاقاً من تلك النقطة .. وعلى مستواها (الميكروسكوبى)، فإن عملية تغيير الجنس فى وظيفة (ديڤاداسى) قد وضعت انعكاساً على كل من التوجه الأيدولوچى والمؤسسى تجاه التحديث وظلاله الأخلاقية والذى أحاط بالمجتمع، وبالتالى بكل المؤسسات بما فى ذلك المؤسسات الدينية. إن السيطرة المتدرجة على كل نواحى المجتمع بواسطة الإدارة البيروقراطية التى انطلقت من السلطات السياسية وحدها والتى لا تزال حتى الآن المصدر الوحيد للشرعية، قد أسفرت عن ظهور ذلك التنظيم للمعابد الكبرى ومراكز الحج الهامة.

وجنباً إلى جنب مع تلك التوجهات الرئيسية، فإن الظروف الملحمية التى أدت بشكل ما إلى عملية التحول (إلى الذكورة) بالنسبة لوضع الديڤاداسى فى معبد ساونداتى، هى أقرب وأفضل اختبار. وهناك فنحن نكتشف قصة تتناقض بطبيعتها الرومانسية مع دلالتها الاجتماعية. وسوف نرى أن العكس تماماً هو الصحيح.

وعلى الرغم من تراكم الأدلة فإن البوچارى استمروا فى إنكار أى تغيير . ومع استمرار بحثى فقد توصلت إلى فهم أنهم ربطوا أنفسهم بالصمت الذى فرضته عليهم مصالح الجماعة .. غير أنهم يطيعون بشكل خاص الأمر الذى أعطاه الشخص الذى كان الزعيم والقائد فى الأحداث التى أدت إلى إبعاد النساء عن خدمة المعبد. وإذا لم يكن باستطاعتى معرفة المزيد بأكثر مما تم وصفه .. فإنى أعزى ذلك إلى كاهن كان بمثابة درع بالنسبة لى .. وهو شيڤانا جودا وهو كما يقال - المناهض الكامل للإصلاح - الذى يمارس فن اللهو المهذب، ولم يكن الأمر هو أنه كان من المستحيل الاتصال به ، ولكنه كان الفهم السريع الذى كانت تعود به أسئلتى عن قصة المرأة التى هى زوجته اليوم(٢٥). وكأمر واقع وعن طريق الفحص المستمر، فقد كان باستطاعتى تتبع أن مالاما كانت هى آخر (ديفاداسى) فى معبد ساونداتى قبل زواجها منه. إن الشائعات عن صلتهما وارتدادها عن الخدمة المقدسة أثارت رغبة عارمة فى الكشف عن تفاصيل قصة حياة تلك المرأة ولابد من التأكيد على أن رد فعل شيفاناجودا الصامت أوصل المشروع إلى العدم.

إن ظهور مالاما الدائم جنباً إلى جنب إلى جوار زوجها .. وهو أمر يمثل حقيقة استثنائية بين طائفة البوچارى كان ملتهباً بالفضول. لكن مالاما لم تنطق بكلمة. كانت راضية بتركيز ابتسامتها الشاحبة الجميلة على ثرثرة شيفاناجودا التى كانت سعادته تكمن فى إثارة الضحك بين الأشخاص الكثيرين الذين جاءوا ليستمعوا إليه وهو يجلس القرفصاء ببطنه المملوء بطبقات اللحم التى تعبر تقريباً عن شعار الجماعة (إستا - لينجا)،(٢٦). ودون أى قلق متزايد لهذا الفعل فإنه يقضى طوال اليوم متأملاً ذلك الفيض اللامتناهى من الحجاج .. وبينما ينتظر أولئك الرهبان الذين جاءوا بحثاً عن خدماته ، فإنه

يقوم بتوزيع قواعد الخدمة على أطفاله كلما أمكنه ذلك .

وفوق ذلك كله فهو يتمتع بفترات الهدوء التى يجتمع فيها حوله صحبة من جيرانه المقربين.. أو أولئك الفضوليين البسطاء .. الذين جاءوا للاستفادة من روحه المرحة الاسطورية، التى تتأكد من خلال صوته المفرد، ووجهه الذى يعلوه البلاهة وشعره الأبيض الطويل. وبطبيعة الحال فقد كنت هدفاً لمزاحه .. لأن ما يعرفه أو ربما ما تخيله عن الحياة فى الخارج حول افتتانه بالغرب تحولت الى نكات على حسابى.

وكان موضوعه المفضل فى السخرية يتقاطع فقط بسبب الأسئلة المثيرة أو الانفجار بالضحك من قبل مشاهديه وهى أسئلة تتعلق بمشكلات الأزواج.. وكانت حكايته لابد أن تدور حتماً حول النساء والجنس والزواج والعلاقات الجنسية غير الشرعية. ولم يمنعه هذا من أن يعرب عن استنكاره لتحريم الطلاق فى الهند - وذلك على الرغم من أنه من المستحيل أن تقرر مدى جديته في ذلك - فهو يعلن وبغمزات مناسبة من عينه أنه يحسد تلك الميزة التى تتمتع بها ممثلة الغرب التى هى أنا.

ولقد توقفت أسئلتى بسبب ملاحظاته المزاحية .. وكان على بحثى أن يتوقف فقط .. لقد كان هذا الرجل منتشيا بروحه المرحة دون أن يكشف قط عن نفسه .. وخلفه كانت مالاما .. مستمرة فى الابتسام ...

وإلى الحد الذى رفض معه أبطال الرواية المعنية مباشرة بالأمر الكلام. فقد تم إعادة بناء القصة من أدلة جزئية ولكنه من شواهد متجمعة.

إن السيدة التى أصبحت آخر ديفاداسى فى معبد ساونداتى كانت من أصل طائفة كاستريا .. وعلى الرغم من ذلك فهى تدعى اليوم مالاما .. وكان اسمها السابق يامانافا وهو ما يتضح من مصورة منسوخة عن قائمة رسمية تضم ٤١ خادماً بعيداً عن الكهنة الذين قدموا الخدمة فى عام ١٩٧٠ للآلهة . ولقد سمح لنا بفحص القائمة عن طريق أحد السكان وهو (مسلم) كان قد تراكم غضبه من البوجارى .. وتؤكد هذه القائمة على أن إسم يامانافا هو اسم أمها .. وهى تسمية استثنائية تحتوى على مضمون أبوى .. وهو ما يوضح أنها لم تكن فى الواقع تنتمى إلى عائلة من الديفاداسى حيث التقاليد مستمدة من الأم.

لقد تزوجت إلى رجل من طائفة كاشتريا تحت اسم بوديهارجودا وقد بيعت بواسطته لسبب غير معروف إلى پادايا الذى أصبحت زوجته فيما بعد. ولقد كان پادايا الذى ينتمى إلى طائفة السوناجار، يشغل وظيفة ماناجالاراتى من خلال الخلافة الوراثية . ومن ثم جعل من زوجته ديفاداسي لمعبد ايلاما وبعد عدة سنوات - كانت مالاما خلالها (المخظية

المكرسة) فى المعبد والمتاحة لرغبات الكهنة - وقع أحدهم فى حبها . وأخذها شيفاناجودا - وهو الشخص الذى نتحدث عنه - منذ ذلك الحين فى البداية كمحظية له .. ثم قرر الزواج منها .. ولم يسعد هذا الزواج زوجته الأولى .. ووقعت فى نزاعات معه أدت بها إلى أبعاد قضائية حيث تقدمت بطلب لمحكمة العدل فى بيلجوم تطالب فيه بتحريم الزواج الثانى - ولكن بعد دراسة القضية أعلنت المحكمة أن الزواج قانونى وتم تسجيله فى الادارة المدنية .. ولم يكن شيفاناجوادا فى حاجة للتبرأ من زوجته الأولى حيث أنها لم تكن موجودة أبداً (!). وأصبحت مالاما هى القرين الشرعى لشيفاناجودا .. ومن خلال الزواج غيرت طبقتها مرة أخرى.

وعلى الرغم من ذلك فقد أبرزت هذه الهوية الاجتماعية الجديدة مشكلة أخري. فبالنظر إلى التسلسل الهرمى للطبقات والخدمات الدينية لم يكن باستطاعة مالاما أن تكون زوجة لباناچيجا بوجارى، وأن تستمر فى الوقت نفسه فى أداء واجباتها كمنجالارتى سيفاكارى .. وهو واجب كان يحتفظ به تقليدياً إلى طبقة أقل من السوناجار. ولسبب مفهوم وهو سبب لا يعتمد فقط على منطق التطهر الهندى .. فقد رفض ستبڤاناجودا أن يسمح لزوجته بأداء دور الديفاداسى .. وقد اجتمع مجلس من الباناچيجا من أجل هذه القضية بالتحديد وقرروا الموافقة على قراره.

ولتجنب أية مشكلات أخرى ، فقد قرر هذا الاجتماع أنه منذ الآن فصاعداً يشغل وظيفة المانجالاراتى رجال فقط. والأكثر من ذلك أنه أعلن أن الطفلين (الذكور) اللذين أنجبهما شيڤاناجودا من إيلاما يمكنهما أن يعملا بشكل رسمى كخدم فى المعبد، ولكن بشرط ألا يخترقا (السيلا) الداخلية لسبب وصمة العار التى لحقت بهما منذ ولادتهما .. ولا يزال هذا التحريم معمولاً به حتى اليوم من قبل الابن الاكبر الذى بلغ السابعة عشرة من عمره كما لاحظت وبطريقة مباشرة(٢٧).

وهكذا فعلى الرغم من الصمت أو الانكار .. فإن وضع المانجالاراتى كان بالفعل تشغله النساء .. وهذا السر المفتوح يؤكده أحد وجوه الصلوات المقدسة التى تبدو كدلالة على الإفلات غير المفروض. فعلى الرغم من أن الشباب غير المتزوج من الذكور هم الذين يؤدون هذه الصلوات للآلهة إلا أنهم عندما يؤدون هذه الصلوات فهم دائماً ما يغطون رؤوسهم بوشاح طويل مما يعطيهم طيف أنثوى .. وهذا الذى يأتى عن طريق العطايا التى تقدم للآلهة من قبل المصلين وتعتبر جزءاً من ثروتها .. وبالتالى .. وعلى الرغم من الإنكار الواضح من الكهنة المعاصرين، فإن الشعائر لاتزال تحمل آثار الحقيقة التاريخية التى يؤكدها البحث(٢٨) .

## التاريخ الكبير .. والتاريخ الصغير ..

وإلى جانب الدراسة العامة للتغييرات العميقة التى جرت بينما كانت الهند تجتاز مرحلة التحديث .. مما استوجب أن يكون فى أثر ذلك تحولاً فى تنظيم المعايير بتغييرها من مؤسسات (أبوية) إلى إدارة بيروقراطية .. فإنه ينبغى أن يكون مفهوماً أن هناك مساحة لإجراء بحث اجتماعى أنثروبولوچى متواضع كانت تحوطه رغبة فى الكشف عن التفاصيل الإلهامية بأقل مجال من الملاحظ بالطبع.

ومن وراء الأسطورة التى تحافظ عليها وبعناية فائقة الطبقة المهيمنة من (رواسب المعبد) - والفضل يرجع إلى حدث رمزى أكثر من أى شيء آخر - فإن التحليل التشخيصى الذى جرى بطريقة التحرى البوليسى - قد كشف آثاراً لتاريخ هذا الحدث[٢٩]. ولا يهم ما إذا كانت هذه الطريقة مطابقة للقواعد أو غير مطابقة لها .. فإن تقلبات السيرة الذاتية "للعبد المقدس " لابد أن تترجم فى ضوء مضمون يجعلها ممكنة .. وبالتالى عادية ..

وبإمعان التفكير فى تلك الألقاب - أى أسماء مالاما ، وشيفاناجودا - فإنها تعد أشكالاً استثنائية فى أصل الأزقة التى تعد مؤسساتية واجتماعية والتى تشق المجتمع . فإننا يمكن أن نعيد بناء الاستراتيچية التى استخدمت فى لعبة القوى المحلية والتى جعلت من التوازن الجديد أمراً ممكناً . ولأن المطابقة الاجتماعية الهندية لاتزال مطلوبة الآن .. فإن الصراع من أجل الحفاظ على الوضع الراهن فى المعبد بهيكله المهيمن ليس مجرد عملية فردية، ولكن يتم التعبير عنها من خلال شبكة علاقات دائمة الحركة كرد فعل لقاعدة اجتماعية،وإلى هيكل أسرى فرعى مبنى على الطائفة . ولكن عواملها تؤكد حريتهم خلال الحساب النهائى للأرباح والخسائر داخل إطار عمل من الاختبارات التى يجب أن توضع حدودها بدقة لأنها أصبحت محسومة [٣٠].

وحتى خلال التمثيل بالشروط المحلية للتحول الراديكالى وإلقاء الضوء على التغيير الشامل فى التوجه والانسجام مع استمرارية التغيرات المفاجئة .. فإن هذا التاريخ (الكبير) والعرضى يؤكد على آلية إعادة تكوين المجتمع. وهو يكشف على هذا النحو الترشيد المناسب لعناصره خالقاً وضعاً تاريخياً مجهولاً.

# الهوامش

(١) انظر مقال كارل ماركس "الحكم البريطانى فى الهند" صحيفة /نيويورك ويلى تريبون / ٢٥ يونيو ١٨٥٣. وقد نشرت فيما بعد ضمن مجموعة تحت اسم . مقالات عن الهند" يسبول بابلسنج هاوس " بومباى ١٩٣٤ – ص ٢١ – ٢٩ "العقيدة الهندوكسية، عقيدة تجمع بين الإغراق في الحسية وتعذيب النفس عن طريق الزهد والتشكك، عقيدة الناسك وكذا الراقصة. ترجمة : سكوت والكر.

(٢) مقال مختصر وحاسم اليفى Levi يشرح "استخدام السيرة الذاتية" (١٩٨٨) ، مسبوق بمقدمة توضيحية لريفل Revel الذى يبرز العلاقات بين التاريخ الإيطالى المحلى والتقاليد (١٩٨٩)، ولقد ترجم العمل الأخير لهذا المؤلف بالفرنسية، ويصف فيه أسرة من المطهرين فى بيدمونت فى القرن الثامن عشر يوضح فيه الطبيعة المشجعة عل التقليل من مجال الدراسات التاريخية. وقد استخدم چينزبورج Ginzburg من قبل حالة متطرفة لمينوتشيو Menochio لتحليل الثقافة الشعبية فى العمق . (١٩٨٨)

(٣) حول الالهة ايلاما انظر برادفور Brador (١٩٨٣) واساياج Assayag ١٩٨٨ - ١٩٨٩أ) - ١٩٨٩ ب) وسيتم نشر الأخير قريباً ضمن مجموعة دراسات مكرسة للآلهة تحت اسم

"La colere de la Desse decopite "

(٤) على الرغم من قانون بومباى العام ، فحتى عام ١٩٤٣ كان المعبد يتمتع بسلطة ادارة واسعة حيث كان يدار بواسطة لجنة مشتركة مكونة من « كبار السن » وبشكل خاص من طائفة البانا چيجا -Banaji ga. ومن عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٦٤ فقد أصبح تحت سيطرة لجنة الائتمان والمؤسسة الخيرية فى بيلجوم (تسجيل رقم ٥٨٦٤). ولكن لجنة الائتمان التى انشئت عام ١٩٤٣ اخذت تدير الأمور حتى٢٤ أكتوبر ١٩٧٥ قبل أن يحل محلها قانون ادارة سيرى رينوكاد ديناستاهانام (قرار عام ١٩٧٤) وهو الذى يعمل به فى المعبد حتى الآن .

(٥) بالإضافة الى الدراسات العامة مثل دراسة باكر Baker (١٩٥٧) فإن الدراسات الوثنية التاريخية تشير أيضاً الى اتساع وعمق التغيرات التى جلبتها سياسة التدخل فى البداية على نحو بطيء ثم أسرع بعد ذلك – فى البنية الإجتماعية فى بداية الفترة الاستعمارية. وحول مملكة رامناد (أنظر مقال بريكنبريدج Breckenbridge (١٩٧٧) وعن بودوكوتاى – أيضاً من تاميل نادو – الدراسة الحاسمة لديركس Dirks (١٩٨٧) .

(٦) حول دراسة رموز الحج فى الهند انظر بهار دواج Bhardwag (١٩٧٣) وأيضاً الدراسة النقدية لمورينيه Morinis بشأن محاولات التصنيف الطبقى (١٩٨٤) ، وكذلك التجربة المثيرة حول المذهب والتعميد فى مختلف أشكال الحجاج. (١٩٨٨) .

(٧) استخدام ثيماياه وعزيز Thimmaaiah & Aziz بيانات إحصائية(١٩٨٣) لبيان ذلك بالنسبة للقرى .. واستخدمها مانور Manor بالنسبة للوظائف فى الحكومة الفيدرالية (١٩٧٧ - ١٩٧٨).

(٨) فى أثناء عودتى الى ساونداتى ، عام ١٩٨٨، دهشت عندما علمت بأن مجلس الأمناء قام بتعيين احد خدم المعبد الرسميين وكانت كل مميزاته - حسب الشائعات - هو أنه ابن عم أحد كبار المسئولين فى الشئون الزراعية بمدينة بيلجوم.

(٩) إن إتحاد الهيئة الدينية والسلطة الدنيوية هو اتحاد قانونى لدرجة أنه بناء على ما ذكره جالى Galey يمكن أن يحدد نموذج الملكية الهندية، والمحاولات التى ترمى إلى إحلال الدورية يمكن أن تختصر الى الاعتراف بالدور المسيطر عليه الذى تلعبه الاتحادات ، والحركات ، وعمليات التكيف وتقوية النموذج : والذى يعد ظاهرة سياسية ذات تبريرات طقسية وعقائدية، أو ضرورات طقسية لها نتائج سياسية (١٩٨٩) .

(١٠) لأنه كما أوضح فوللر Fuller بالنظر الى ميناكس، فإن المعبد الهندرسى الأرثوذكسى عند مادوارى Maduari (١٩٨٢ - ١٦٤) يكون سلوك الكهنة هو سلوك (كتابى). وفى معظم الاحيان فهم لا يعرفون حروف النصوص التقليدية

(١١) يعفزم الهندوس بتكرار أن دينهم هو دين أبدى وأن قيمهم التقليدية لا تزال ثابتة .. ولذلك فهى تقاليد سامية .. وهى وجهة نظر مثيرة للإرتباك ولكنها كانت مقبولة لفترة طويلة وتبناها المجتمع الأكاديمى الهندى من منطلق تصورى مكن أن نطلق عليه (الاستشراق) (اندين "Inden" ١٩٨٦) وذلك تحت إلهام من (ادوارد) سعيد "Said" (١٩٨٠على وجه خاص)، ومع ذلك وعلى الرغم من دراسة التقاليد المكتوبة بتصريف يختلف نسبياً عن التأريخ، إلا أنها تقدم أداة للتحليل لايمكن استبدالها ، إنها لا تزال تعرض عملية (تشفيه) المادة للحظر (إذا ما كان يمكن تقديم العذر للشفاهية الجديدة)، وبالتالى فإن هذه الحقيقة البديهية لابد أن يتم تكرارها : وهو أنه لا شيء يمكن أن يحل محل الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية (كأمر واقع) للمساهمة فى دراسة أنثروبولوچية للهند بحثاً عن إعادة الكشف عن هذا المزيج المضطرب للهويات من جديد كشكل من سمات (الهندية) : (هندوسية - إسلامية - سيخية - .. إلـخ) وهو ما ى تعارض مع فكرة التحديث .

(١٢) وهى حكاية بسيطة : فقد كان بامكاني التقاط بعض الصور داخل المذبح والفضل فى ذلك الى الكهنة الذين كانوا مسئولين عنه، على الرغم من أن ذلك ممنوعاً من قبل مجلس الأمناء أو على وجه الدقة - على الرغم من الطبيعة المعوقة لرد الفعل وهو(انتظار الموافقة الرسمية).

(١٣) وكما أكدت زياراتى العديدة الى معبد ساونداتى خلال عدة سنوات، فإن عدد البوجارى Pujari، مختلف .. وبشكل أكثر تحديداً فإن من بين ١٢٧ أسرة من الباناچيجا التى تتناول مهمة البوجارى ، بأسلوب التتالي، فهناك نحو خمسين خادماً فقط يعملون بصورة رسمية فى المعبد. ومن الواضح أن عددهم يقل عاماً بعد آخر، ولأنه تحت ضغوط حكومية فإن الخدمات الدينية أصبحت أقل ربحاً.

(١٤) الفارق بين مصطلحى(الوضع - Status) و(السلطة Pawer) الذى بينه دمون Dumon، فى نظام الطبقات (١٩٦٦) لا ينطبق على هذا المقال الهندى.

(١٥) هناك كتابات وفيرة اليوم تختص بمختلف طبقات اللينجايات Lingayat ، وعشيرة الفيرا سايفا Virasaiva، .. انظر على سبيل المثال ماكورماك Macormack، (١٩٦٣)، بارافاتاما -Parva thamma، (١٩٧٢)، اشواران Ishwaran (٧٧ ، ١٩٨٣). وأساياج (١٩٨٣).

(١٦) فى عمل أخير لمارى دوجلاس Mary Douglas أشارت إلى أن "علماء الانثروبولوچيا يتجهون إلى تحوير القضية .. فهم يذهبون إلى حد ألا يسألوا أنفسهم لماذا ينسى الانسان بل لماذا يتذكر وهم يجعلون من الذكرى موضوعاً لاهتمامهم". (١٩٨٩ : ٦٣) ولكن النسيان هو جزء من التقاليد . وهو نظام متكامل بشكل جزءا من التنظيم الاجتماعى كما نعرف منذ هالبوشة Halbwachs.

(١٧) خاصة منذ تنصيب إدارة سرى، رينو كادينا ستاهانام Sri, Renuka Devathanam عام ١٩٧٥ ، فإن حرية واحتمالات الخداع من قبل الكهنة قد تقلصت بشكل ملحوظ.

(١٨) هذا الأمر حقيقى دون شك بالنسبة للعديد من المعابد . وهكذا كما هو الحال فى كارناتاكا الالهة اتاناهالى (شقيقة لشاموندبسفارى)

- والتى قام بدراستها كل من جوسوامى"Goswamy" وموراب "Morab"حل كهنة من اللينجايات بدلاً من كهنتها من البراهمة (١٩٧٥ : ١٨). ويذكر هذين المؤلفين أن العكس قد حدث فى عام ١٨١٩ في المعبد الكبير لشاموند يسفارى - وبناء علي قرار من كريشنا ووديار الثالث - مهراجا مملكة ميسور - الذى لقبه البريطانيون بعد سقوط سلطان تيبو ،فان الكهنة من اللينجايات قد تخلوا عن اماكنهم لطائفة سمارتا من البراهمة حتى يمكنهم أداء الطقوس طبقاً لقاعدة اللاتزاوج.

(انظر هامش ١١). وفى نفس هذا الإتجاه فقد ردد جوشوامى وموراب حكاية نادرة (١٩٧٥ :١٩) تقول "أنه فى احد الأيام قام كاهن لينجاياتى فى معبد شاموندبسفارى بإهانة البراهمة فى قرية الاتاهالى الذين كانوا قد جاءوا لزيارة المعبد، وقرر هؤلاء الباهمة الانتقام بشكل علنى. فأحضروا سراً سجائر نصف مدخنة إلى (قدس الأقداس ثم أشاعوا أن اللينجايات بوجارى اعتاد ان يدخن داخل المذبح. وعندما وصل الأمر الى الحاكم ثم تأكيد الاتهام رسمياً باكتشاف أعقاب السجائر، ونتيجة لذلك فقد تم نقل خدمات المعبد الى البراهمة منذ ذلك الوقت .

(١٩) يشرح مقالان لسيرنڤاسان "Srinivasan" تاريخ الحملات العسكرية المتعاقبة التى أدت الى قمع طائفة الديڤاداسى فى ولاية تاميل نادو (١٩٨٣ ، ١٩٨٥).

(٢٠) علي الرغم أنه مؤسس على لقاءات مع تسع (راقصات) اعتزلن جميعاً الآن من معبد پورى .. فإن افضل بحث أنثروبولوچى اجتماعى عن الديڤاداسى هو بحث مارجلين Marglin (١٩٨٥). ويمكننا أن نشير الى أنه فى محاولة لإحياء هذا التقليد بعد فترة اندثار طويلة، قام مديرو هذا المعبد فى عام ١٩٧٥ بتجنيد (ديڤاداسى) من الشباب بمباركة من ولاية أوريا جريدة إنديا توداى. ١٥ ابريل ١٩٩٠).

(٢١) تناقش مقالة كيرسينبوم Kersenboom كافة النصوص التقليدية المتعلقة بالديڤاداسى. (١٩٨٤).

(٢٢) يمكن أن نشير ببساطة وبدون القدرة على أى تقدم آخر هنا إلى أن من الضرورى فى الواقع التمييز بين التركيبات المتعددة لتكريس الكهنة للآلهة (چوجاما، باساة، موروالى إلخ ..) وعلى الرغم من إختلافاتها فيمكن أن تختصر جميعها إلى شكل من أشكال التزاوج الألهى الذى يحول تلك النساء (الأرضيات) إلى زوجات للأله جاماداجنى وخادمات لزوجة إيلاما. وهناك أيضاء تكريس للرجال وفي هذه الحالة يطلق عليهم چوجاپا (برادفورد Bradford ١٩٨٣).

(٢٣) حول فكرة البناء بالنسبة للمكرسين فى معبد ايلاما .. انظر بونيكار و راو ..Punekar and Rao (١٩٧٦) وشانكار Shankar (١٩٩٠)، في عام ١٩٨٤ قامت الحكومة الإقليمية بإحياء قانون تحريم التكريس وذلك بهدف منع استخدام النساء تحت غطاء (أو جواز مرور) باسم التكريس الدينى . وهو قانون لبيع وشراء المناصب الكهنوتية يعمل به فى الوقت الحالى فيما بين شمال كارناتاكا والمراكز الحضرية الكبرى.

(٢٤) انظر جى. اساياج "تحديث الطائفة وتهنيد الديمقراطية .. قضية اللينجايات" .. الملفات الأوروبية في علم الاجتماع .. (١٩٨٦) ص ٢٧ من المقدمة (٣١٩ - ٣٥٢). و " الديمقراطية والهند .. والتقاليد والتحديث " ملفات العلوم الاجتماعية الدينية ١٩٨٩ ، ١٩٧٧ (٩٩ - ١٢٤) ويحاول المؤلف فى هذين المقالين تحليل عملية تطبيق التحديث فى طائفة اللينجايات وبشكل عام إظهار التناقضات التى تولدت للمواجهة بين المجتمع والطائفة والنظام الديمقراطى.

(٢٥) باستخدام توليفة بورديو Bourieu، فهى هنا لا تتجه إلى إحياء ذلك التعارض المضحك بين الفرد والمجتمع " (١٩٨٧ : ٤٣) أو إلى الخضوع " لوهم بيوجرافي " (١٩٨٦) ولكن لإنشاء " سطح اجتماعى " من "مسار الحياة" وهو السطح الذى يعمل عليه الأفراد.

(٢٦) يمكن تمييز عشيرة الفيراسايڤا بالشعار الذى يرتديه أعضاؤها وهو عبارة عن رمز فضى صغير لقضيب الرجل (ايستان لينجا) يتسلمونه عندما يتم تكريسهم (اساياج ١٩٨٣ - الجزء الثانى - الفصل الثالث). وطبقاً لتعاليم هذه العشيرة فإن (الفيراسايڤية) ترفض عبادة الصور بقدر الامكان، بينما تؤكد

على أن الكائن الأعلى ينبغى أن يعبد من خلال (الايستا لينجا) لكل فرد وهى التى يتسلمها خلال فترة تكريسه (ديكسا) (نانديمات Nandimath ، ١٩٤٢ ، ص ١١). وعلى الرغم من ذلك وبقدر ما أمكننى الملاحظة فى أثناء زياراتى للعديد من أديرة اللينجايات (ماتا) (اساياج ١٩٨٣ : ٢٠٢ والصفحات التالية)، فإن هذه المؤسسات لديها معابد فى وسطها لا يمكن تفريقها عن المعابد الهندوسية المعتادة سواء من ناحية التنظيم أو الاحتفالات أو الشعائر، وعلى الرغم من محدودية عبث جوسوامي وموراب (١٩٧٥) عن موظف المعبد، إلا أنه يوضح أن اللينجايات بوجارى جاودا، والتامادى، وآدى - باناچيجا، قد جمعوا بأسلوب وراثى كافة الخدمات الدينية فى مذابح الشيفاييت بما فى ذلك تلك الخدمات الهامة حيث أن الجودا على سبيل المثال قد طوروا احتكارهم فى معبد ماهاد سوار فى ضاحية ميسور.

(٢٧) چوجاما هو اسم اقليمى وحديث للديڤاداسى فى ولاية كارناتاكا. ويمكن العثور على وصف الدور الطقسى والوضع الاجتماعى لهؤلاء السيدات عند (باتيل Patil ١٩٧٧)، (وجومورثى Gumurthy ١٩٨٢)، (وأساياج ٨٨ - ١٩٨٩ أ ، ١٩٨٩ ب) وشانكار ١٩٩٠. وقد تم تكريس ابنة مالاما على أنها "المرأة ذات الفأل الحسن" (چوجاما) .. وطبقاً لشائعة غير مؤكدة فهى تعمل كمحظية فى (جوا).

(٢٨) يرفض الكهنة التقاط الصور بصورة مطلقة (انظر ملاحظة رقم ١٢). وهناك صور أبيض وأسود التقطت منذ حوالى ثلاثين عاماً مضت ولا شك أنها التقطت فى أثناء أحد احتفالات المعبد .. وتوضح أن السيڤاكارى تماجالاراتى - أى ديڤاداسى ذلك الوقت كانت فى الحقيقة امرأة.

(٢٩) انظر مجموعة مقالات چينزبورج Ginzburg(١٩٨٨).

(٣٠) الواقع أن علم دراسة الإنسان (الأنثروبولوچيا) الانجلوسكسونية قد أولت اهتماماً أكبر من كل الدراسات الوثنية (الاثولوچيا) الفرنسية ببناء القواعد الاجتماعية وتفاعلاتها، رغم أنه ينبغى استنكار وجه الخطورة النسبى للاتجاه التفسيرى - وبخاصة فى علم رابينو Rabinow ١٩٧٧ - الذى ينسب إلى العمل التفسيرى (للسيرة الذاتية) وحدها المعنى لمحاور الحياة .. غير أن السياق الذى كتبت به تلك (المحاور) تحدد إمكانات التفسير الذى هو بالتالى لا حدود له .

# BIBLIOGRAPHY


APPADURAI, A., "Kings, Sects and Temples in South India, 1350-1700 A.D.", in S. Burton, ed., *South Indian Temples. An Analytical Reconsideration*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.

— *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, New York, Cambridge University Press, 1981.

APPADURAI, A. and BRECKENBRIDGE, C.A., "The South Indian Temple: Authority, Honour and Redistribution", *Contributions to Indian Sociology*, 1976, 10, 187-211.

ASSAYAG, J. *Religion et société chez les Lingāyat-Viraśaiva de l'Inde du Sud*, Paris X Nanterre, unpublished thesis, 1983.

— "Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie: le cas des Lingāyat". *Archives européennes de sociologie*, 1986, XXVII, 2, 319-352.

— "The Basket, Hair, the Goddess and the World. An Essay on South Indian Symbolism", *Diogènes* 1988, 142, 113-144.

— "Sacrifice et Violence. Les genres de la possession dans le Karnataka", *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 1989a, 13, 131-158.

— "Women-goddess, women-distress. Yellamma goddess's devotees in South India (Karnataka)", *Man in India*, 1989b, 69, 4, 359-373.

— "Tocqueville chez Kipling. De la démocratie en Inde—Tradition et Modernité", *Archives des sciences sociales des religions*, 1989c, 67, 1, 99-124.

BAKER, C.J., "Temples and Political Development", in Baker, C.J. and Washbrook, D.A., eds., *South India: Political Institutions and Political Change 1880-1940*, Delhi, Macmillan, 1975, 69-97.

BHARDWAJ, S.M., *Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography)*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973.

BOURDIEU, P. "L'Illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, 62-72.

— *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

BRADFORD, N.J., "Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex and Sickness in South India Ritual", *Journal of Anthropological Research*, 1983, 39, 3, 307-322.

BRECKENBRIDGE, C.A., "From Protector to Litigant—Changing Relations Between Hindu Temples and the Rajah of Ramnad", *Indian Economic and Social History Review*, 1977, 14, 1, 75-106.

DIRKS, N.B., *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

DOUGLAS M., *Ainsi pensent les Institutions*, Paris, Éditions Usher, 1989 (1st English edition, 1986).

DUMONT, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

FULLER, C.J., "The Attempted Reform of South Indian Temple Hinduism", in Davis, J., ed., *Religious Organization and Religious Experience*, London, Academic Press, 1982, 153-167.

— *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

GALEY, J.C., "Reconsidering Kinship in India: An Ethnological Perspective", in J.C. Galey, ed., *Kinship and the Kings. History and Anthropology*, vol. 4,

Cambridge, Harwood Academic Publisher, 1989, 123-187.
GINZBURG, C., *Le Fromage et les Vers: l'univers d'un meunier du XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1988 (1st Italian edition, 1985).
— *Mythes. Emblèmes, Traces. Morphologie et Histoire*, Paris, Flammarion, 1989, (1st Italian edition, 1986).
GOLD, A.G., *Fruitful Journeys. The Way of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.
GOSWAMY, B.B. and MORAB, S.G., *Chamundesvari Temple in Mysore* (Anthropological Survey of India), Calcutta, Shri Dhirendra Nath Bera, Teacher Book Stall, 1975.
GURUMURTHY, K.G., *Indian Peasantry*, Delhi, B.R. Publishing Corporation, 1982.
HEESTERMAN, J.C., *The Ancient Royal Consecration*, The Hague, Mouton, 1957.
INDEN, "Orientalist Construction of India", *Modern Asian Studies*, 1986, 20, 3, 101-146.
ISHWARAN, K.A., *A Populistic Community and Modernization in India*, Delhi, Vikas Publishing House, 1977.
— *Religion and Society Among the Liṅgāyats of South India*, Leyden-New Delhi, Brill & Vikas Publishing House, 1983.
KERSENBOOM, K., *Nityasumaṅgali: Toward the Semiosis of the Deva-Dāsī Tradition of South India*, Utrecht, Ph. D., Rijksuniversiteit, 1984.
LEVI, G., "Les usages de la biographie", *Annales*, E.S.C. (Nov./Dec.) 1989, 1325-1336.
— *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1990.
MACCORMACK, W., "Liṅgāyat as a Sect", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1963, 93, 1, 59-71.
MANOR, J., "Structural Changes in Karnataka Politics", *Economic and Political Weekly*, 29 Oct. 1977, 1865-1869.
— *Political Change in an Indian State. Mysore 1917-1955*, New Delhi, South Asia Books, 1978.
MARGLIN, F.A., *Wives of the God-King. The Ritual of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford Unversity Press, 1985.
MORINIS, *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1984.
MUDALIAR, C.Y., *The Secular State and Religious Institutions in India. A Study of the Administration of Hindu Public Religious Trusts in Madras*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1974.
NANDIMATH, S.C., *A Handbook of Virasaivism*, Dharwar, The Literary Committee L.E. Association, 1942.
PARVATHAMMA, M.C., *Sociological Essays on Veerasaivism*, Bombay, Popular Prakashan, 1972.
PATIL, B.A., "The Jogati", *Man in India*, 1977, 57, 1, 23-43.
POUCHEPADASS, J., "Politique, religion et société en Inde. Une approche ethnohistorique", *L'Homme*, 1990, 114, XXX (2), 121-129.
PRESLER, F.A., *Religion under Bureaucracy. Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
PUNEKAR, S.D., and RAO, K., *A Study of Prostitution in Bombay Karnataka*, Bombay, Lalwani Publishing House, 1967.
RABINOW, P., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1977.

REINICHE, M.L., "Le Temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnadu", *Puruṣārtha*, 8, L'espace du Temple, 1985, 75-117.
— *La configuration sociologique du Temple hindou. Tirunavannamalai, un lieu saint śivaïte du sud de l'Inde*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1989.
REVEL, J., "L'histoire au ras du sol", Preface to Levi, G., *Le Pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1990, I-XXXIII.
SAÏD, E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980.
SHANKAR, J., *Devadāsī Cult. A Sociological Analysis*, New Delhi, Ashish Publishing House, 1990.
SHANKARI, U., "Brahmin, King and bhakta in a Temple in Tamil Nadu", *Contributions to Indian Sociology*, 1984, 18, 2, 169-187.
SRINIVASAN, A., "The Hindu Temple Dancer: Prostitute or Nun?", *Cambridge Anthropology*, 1983, 8, 1, 73-99.
— "Reform and Revival: The Devadāsī and her Dance", *Political and Economic Weekly*, 1985, XX, 44 (Nov. 2), 1869-1876.
STEIN, B., ed., *South Indian Temples. An Analytical Reconstruction*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.
— *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, Oxford University Press, 1980.
THIMMAAIAH, G., and AZIZ, A., "The Political Economy of Land Reforms in Karnataka, a South Indian State", *Asian Survey*, 1983, XXIII, 7, 810-829.

# المصادر الأسطورية والرمزية للمدينة
# دراسة لوادى كاتمندو

*" ما أنشده هو الشىء النفيس فى العصر الحاضر "*

اندرى بريتون ، نقطة من يوم

*جيرارد توفان*
*Gerard Toffin*

لقد ارتقت فى السنوات الحديثة العلاقات الناشئة بين نسق التمثلات الرمزية والمدن، إلى درجة كبيرة من الأهمية بين عدد متنوع من المتخصصين فى العلوم الإنسانية نذكر من بينهم المؤرخين، وعلماء الانثروبولوجيا، والسيميوطيقا، وعلماء الاجتماع. ولم تعد المجموعات المدينية المختلطة تتبلور فى هيئة مجموعات بسيطة ذات وظائف بنائية، سواء أكانت تلك الوظائف قليلة أم كبيرة. فتعتبر المدينة بمثابة مفهوم عقلى بقدر ما هى حقيقة مادية. وتتألف المدينة من مجموعة من الرموز التى تخلع عليها المغزى أو الدلالة. وهى لا تتواجد بصورة منفردة عن خلاصة التحليلات الذاتية والتى يقوم قاطنو تلك المدينة باحداثها على نحو مستمر، وقد يتأثر تصورنا الغربى للمدينة بالأدب الرومانسي، أو بذاكرة مرتبطة بصورة معينة - أو بمعنى آخر أن هذا التصور قد يتأثر بعالم خيالي. ويتباين هذا التصور طبقاً لذكرى الفرد ذاته : فيرتبط كل منا - بالطبع - بمساحات مدينية مختلفة تنطوى على ذكريات معينة ، وبمشاعر قد تنبثق من تاريخ العائلة أو من امتداد العمر. وتلك التصورات الفردية هى الشىء الأكثر أهمية، وذلك يرجع لما تصوره تلك التصورات من عدد معين من الأفعال اليومية ، وإلى ما تقدمه من توجيه لكل مواطن. وتساهم هذه التصورات فى إكساب الحيز المدينى نوعاً من السمة الأخلاقية ، كما أنها تعمل على تحويل أهداف مادية إلى مفاهيم معينة وإلى رموز محددة.

---

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

وتظهر تلك الصور الرمزية فى هيئة اكثر حسماً فى مدن الحضارات التى تسمى بالمدن التقليدية، والتى ينالها قدر بطىء من التطور التاريخي والتى تأخذ بالطابع الزراعى بقدر. كبير وتعد التشكلات الدينية فى المدن قبل الصناعية بمثابة أمر جوهرى للمجتمع المدينى، فتتدخل التشكلات الدينية بصورة مباشرة على هيئة مبادىء منظمة تعمل على التأكيد على اندماج الافراد ضمن نطاق مجموعات مختلفة. وهنا يغوص الدين بدرجة عميقة فى الحياة الاجتماعية، الأمر الذى لا يجعله يبدو مختلفاً عن تلك الحياة، بل من الافضل أن نقول إن الدين يحتوى كل الأشياء الأخرى. فيتدخل الدين فى كل المستويات، فهو يتدخل فى قاع الصرح الاجتماعي، كما يتدخل فى قمته. وعلاوة على هذا فإن الأفكار الدينية تسمح للمواطنين بخلق مكان فى ذلك العالم الذى يصور على أساس أنه عالم مغلق محدد. فنجد أن الناحية الرمزية - وذلك على العكس من المدن الغربية - تنطوى أولاً على بعد جماعى ، وثانياً على بعد فردي، إنه ذلك الباعث على الاتفاق الجماعى التام فى الرأى والالتحام، ذلك الذى لابد من إحيائه على نحو متكرر وذلك عن طريق العودة إلى المصادر.

ومن الجراءة أن نؤكد ان مثل هذه المدن يمكن تصورها على نفس النمط عن طريق سكانها ، إلا أن معظم الاطلاعات التى يمكن احداثها من الداخل تبدو فى صورة أكثر تحديداً مما توجد عليه فى المجتمعات الفردية التى نعيش نحن فيها . وتلك هى الرمزية التى نتعمد تأملها لكى نلقى الضوء على المدن الطقوسية، والتى تناولتها الغربية فقط لمدة ثلاثين عاماً، وذلك عن طريق تناول مثال للمدن التى توجد فى وادى كاتمندو ونيبال. ونريد فى هذا الصدد أن نوضح أن ذلك المركز الثقافى الرائع ، ذلك المركز الذى كان يقطنه سكان من الهنود الأقوياء، السكان الهنود المحدثين، يعتبر بحق واحداً من أكثر المناطق الإنسانية قوة، كما أنه أكثر المناطق المدينية قدماً فى الهمالايا.

**أولاً** : ما هو أصل تلك المدن ؟ وما الذى نعرفه عن تاريخ تلك المدن ؟ فى الواقع أن ما نعرفه من معلومات أركيولوچية بشأن المساحات المدينية لهذا الإقليم ضئيل للغاية، كما أن العلماء بدورهم - الذين لجأوا إلى فهارس ضئيلة الحجم - مازالوا يتجادلون عن الموقع المضبوط للعواصم القديمة. وتعتبر الاركيولوچيا المحلية مرجعاً غير مكتمل المعالم فى نيبال، كما أنه يرتبط أيضاً على وجه الخصوص بحفظ واحياء الآثار الدينية. وحتى الآن لم يتم إحداث نوع من التنقيب المثمر فى تلك المدن. إن عمليات الحفر القليلة التى قام بها الباحثون الأجانب هنا وهناك ، لم تكشف إلا عن عناصر قليلة ملموسة، كما أن معظم هذه العناصر تتعلق بالمراكز التى تعتبر بمنأى عن المدن الحالية الموجودة فى هيديجون على

سبيل الذكر[١] . إننا فى الواقع لا نعلم شيئاً عملياً عن وادى كاتمندو الاصلى أو پاتان ، وعن جوانبهما المادية، وبيئتهم، ونمط مستوطناتهم الأولى، ويعتبر التفكير فى بدايات التمدين أمراً شائكاً. وذلك منذ البنا ءات القديمة التى تمكنا من الوصول إليها يرجع تاريخها إلى القرنين الثانى عشر والثالث عشر فقط وذلك مع بعض استثنا ءات قليلة، وهى فترة تبدو أنه قد تم فيها بالفعل ترسيخ دعائم التمدين بصورة جيدة[٢] .

ومع هذا ينكشف لنا أفق جديد عن طريق وسيلتين أخريين ألا وهما : التاريخ الملكى والذى يحمل فى داخله عدداً معيناً من أساطير النشأة والايجرافنس [ العبارات المنقوشة على التماثيل] . فقد تم تصنيف تسلسل التاريخ الملكى فى القرن التاسع عشر وذلك من خلال حاشية الأسر الملكية، تلك الأسر التى تتمسك بتقاليد قديمة يتم نقلها شفهياً. أما الطريقة الثانية فهى ترجع إلى عهد Licchovi [من ق٥ إلى ق٨] وهى توجد بوفرة. وتسمح تلك الطريقة - وذلك بدون إعطاء دليل قاطع - بصياغة عدد من الافتراضات. ومن الملاحظ أن أحد هذين النوعين يتعلق بحقائق عقلية، أما الأخرى فتتعلق بحقائق مادية، كما أن كلا منهما يعمل على تفسير أصل المواقع المدينية بطريقة مختلفة جذرياً. فتتبلور روايات الأصل المدنى على أساس أنها خلق يمكن وصفه بأنه خلق من العدم ، بينما تجعلنا النقوش نعتقد أن المدينة قد تم خلقها - على الأقل فى بعض الحالات - من خلال تماسك القرى، ولهذا يجب علينا فى المقام الأول تبنى ذلك التباين ومن خلاله ينبغى اختبار السمات الأساسية للمدن التى نضعها هنا فى اعتبارنا.

## أسطورة التأسيس :

طبقاً للتواريخ الملكية فإن مدن الوداى الرئيسية الثلاث - وهم جميعاً مدن ملكية قديمة - قد تم تأسيس كل منها عن طريق ملك معين . فقد تم تأسيس مدينة باتان تلك المدينة التى تعتبر بمثابة واحدة من أقدم المواقع فى القرن السابع عن طريق الملك برديفا "Birdeva" - أما كاتمندو فقد قام بتأسيسها الملك چينكا ماديفا "Gunaka Made-va" فى القرن العاشر ، كما قام الملك اندا مالاة "Anada Malla" بتأسيس باختبور فى القرن الثانى عشر.

تخبرنا اسطورة تأسيس مدينة باتان عن قصة فلاح يتسم بالقبح اعتاد الذهاب إلى قطع العشب الموجود فى ليلاتافينا، وهو مكان عبارة عن غابة صغيرة بالقرب من معبد كيومبهسفير "Kumbhesvar" الحالي. وذات يوم أخذ ذلك الرجل حماماً فى بحيرة صغيرة موجودة بين الغابات. ولقد تملكته الدهشة بحق عندما خرج من تلك البحيرة وقد

خلعت عنه صورته القديمة واكتسب صورة شاب وسيم. ومما يثير الدهشة أيضاً أن العصا التى وضعها فى الأرض بجانب البحيرة قبل استحمامه ما زالت مثبتة فى الأرض بل ومن المستحيل أن يتم نزعها. وعندما علم الملك برديفا بتلك المعجزة، قام بتقديم ذلك الرجل للبلاط الملكى وأعطاه لقب "لالتيا" أى "جميل". ولقد انتابت الملك فى الليلة التالية رؤية معينة وهى : ان الاله "سيرفا سيفرا" "Sarvesvara" قد كشف له عن الاسم المقدس للبحيرة الموجودة فى غابات "لاليتا - ڤانا" ، كما كشف له أيضاً عن وجود العصا المثبتة فى الأرض بجوار تلك البحيرة، وأمر الإله الملك أن يقام فى ذلك المكان (الذى يتماثل مع معبد كيومبهسفيرا الموجود حالياً) مدينة تسمى "لاليتا بتاناه" أى المدينة الجميلة. وأطاع الملك تلك الأوامر . وقام بإرسال ذلك الرجل المسمى "لاليتا" لهذا المكان لترسيخ دعائم مستوطن كبير يتسع لإيواء ٢٠ ألفا من السكان ، ولقد شيد القصر فى مركز المدينة فوق مستودع تحت الأرض، ذلك المكان الذى اعتاد الرجل جامع العشب التردد عليه بصورة منتظمة لتبجيل الإلهة الأفعى ناجا، ولقد شيد لاليتا حول ذلك القصر ثمانية مبان دينية وذلك تبجيلاً لآلهة معينة. كما أنه شيد أيضاً ديراً تمجيداً للآلهة الذى يبلغ عددها نحو الثلاثين مليوناً وثلاثمائة الذين يقطنون الكون وأطلق على هذا الدير اسم ليلاتبير "Lalitpur" [٣] .

وتعتبر أسطورتا التأسيس الأخريين أكثر تحديداً. ففيما يتعلق بأسطورة تأسيس كاتمندو يخبرنا التاريخ أن الملك جنيكا ماديڤا - الذى كانت عاصمته تتمركز فى باتان ، قد حلم بأن الإلهة "ماها لكسيما" "Mahalaksmi" قد ظهرت له وامرته بتشييد مدينة على هيئة سيف عند نقطة التقاء نهرى بجامات والفيشفامات ، وأن تكون تلك المدينة فى نفس المكان الطاهر الذى كانت تقطنه هذه الآلهة. ولقد أذعن الملك لتلك التعليمات برضى تام. فقام بتشييد مدينة واسعة فى الموقع المحدد، تلك المدينة التى أطلق عليها فى البداية اسم كانتبورا كما أنه أنشأ أيضاً تمثالاً لتمجيد لكسامى "Laksmi". وقد أصبحت تلك المدينة - التى اشتملت على ١٨ ألف مسكن - مركزاً تجارياً مشهوراً. وشيد الملك مكاناً لحرق جثث الموتى غرب تلك المدينة، كما أنه أنشأ تمثال كاندا سفيرا فى الوسط . وقد أسس أيضاً عدداً من المقدسات تمجيداً لكل من "نيلا كالا" عند الشرق "وبكالا بيهريفا" عند الجنوب، و"مناما يجوب" ، و"لاتبيتا" عند الشمال، هذا بالإضافة إلى تشييده لمعبد من أجل ناڤا دورجا [٤] .

وتمدنا التواريخ بمعلومات قليلة عن أسطورة تأسيس مدينة باختبور فتخبرنا بأن الملك اندا ميلاه عندما تنازل عن عرشه لابنه الأكبر - قد ذهب إلى الغرب، وهناك أرسى دعائم

مدينة تسمى باختبور، تتسع لحوالى ١٢ ألف مسكن، كما أنه اسس هناك معبداً تمجيداً لكل من "أنابيرنا ديفا" ، "ونيفاديرجا" وفى أثناء التنافس بينه وبين أخيه، استطاع الملك اندا ميلاه أن يعبر الجبال ويتمكن بمساعدة الإلهة كندا فيرا من تأسيس سبع قرى وهى : "بناباه Banepa" ، "بانوتى Panauti" ، " ونيلا Nela" ، "ودولكهيلا Dhulik-hel" ، "وكهدبا Khadepu" ، "وشكوت Shaukot" ، "وسنجا Sanga" (٥).

واعتبر المؤرخون تلك الروايات بمثابة أشياء وهمية أو خيالات. ومع هذا فإن تلك الروايات تكسبنا نوعاً من الاشارات الثمينة عن الطريقة التى كانت تصور بها المدينة، وعن الطريقة التى أصبحت بمقتضاها تلك المدينة جزءاً من العالم النيبالى العقلي. فما هى تلك الأشياء التى تخبرنا بها هذه الرويات ؟ باديء ذى بدء كانت المدينة تعرف بحاكمها، واكثر من هذا فإن التمدين يعتبر - كما هو الحال فى العالم الهندى - بمثابة عمل ملكى : فلا تستحق المدينة أى اسم بدون ملك، ولا ملك بدون وجود عاصمة مميزة. ويطلق على بناء المدينة - التى كانت ترسى دعائمه حول القصر - اسم الملكية بصفته شيء عظيم منسق. وتؤكد التواريخ النيبالية على الدور الذى يلعبه الملك فيما يقوم به من تقديم وعرض خلق المدن بصفتها تأسيسات توصف بأنها تخلق من عدم : وتظهر المجموعة المدينية كشيء موهوب مع وجود عدد ثابت من المساكن، والشيء الجدير بالملاحظة هنا أن هذا التأسيس - وذلك كما يتضح فى اثنين من الثلاث حالات - يرجع فى المقام الثانى إلى نوع من التدخل الديني، يخلق الملك المدينة - نتيجة لتعليمات إله أو إلهة فى موقع مقدس ينطوى إما على بعض المعجزات الخرافية أو على أثر دينى. ولا يعتبر مركز المدينة فقط بمثابة معقد القوة السياسية، بل إنه أيضاً يشتمل على معبد أو مكان مقدس لإله حارس. وتمثل ثنائية المعبد والقصر مطلباً جوهرياً للمدينة المثالية، كما أنها لعبت دوراً أساسياً فى الممارسة الملموسة للقوة - وكما تطلعنا التورايخ - فى أثناء عهد ميلاه (من القرن ١٣إلى القرن ١٨) وكما هو الحال فى العديد من الحضارات الآسيوية، يوجد - وذلك فى نشأة المدينة - مكان مقدس يقطنه الملك ، كما يوجد مكان آخر لإله معين. ويتحتم على الملك فى المقام الثالث تشييد أثار دينية داخل وخارج الأسوار، وذلك كى تخلع على المدينة الصفة القدسية. وإذا كان هذا أمراً ضرورياً فإنه يجلب الآلهة من الخارج. وتؤدى نزعة تلك المعابد إلى تنظيم المدينة، كما أنها تعمل على تشكيل الطوبوجرافيا الدينية للمدينة. ويصاحب تلك البنائية الرمزية افتتاح مهرجانات طائفية كثيرة والتى فيها تعمل أسطورة نشأة المستوطنة على تماسك وتوحيد المجتمع المدينى حول القيم الدينية.

ونلاحظ أخيراً أن تأسيس المدينة فى شاختبور يصاحبه خلق عدد من القرى المحيطة. ويعتبر هذا الأمر حقيقة متكررة فى الأحداث التاريخية : غالباً تأسيس القرى عن طريق قرار الملك وذلك عندما يتم إرساء دعائم العاصمة. وتأتى المدينة فى المقدمة أو فى المقام الأول - وهذا يبدو أمراً واضحاً - ومنذ اللحظة الأولى لبناء المدن تتبلور القرى فى شعور وإدراك السكان. إن نشأة المدينة - بالطبع - تعمل على توليد نشأة المملكة، كما أنها تميز انتصار الإنسانية على العناصر الطبيعية.

ويظهر هذا التمثيل للمدينة على أساس أنها عالم متمدن تحكمه قوانين الدراما بوضوح فى أسطورة نشأة الوادي. طبقاً لتلك الرواية فإن البطل المتمدن "Manjusi" قام - خاصة بعد تفريغ المياه فى حوض النهر - بتشييد مدينة عظيمة من أجل إخلاصه بين معبد "Svayambhunath" ومعبد "Guhysvri". وقد كان لتلك المدينة - نتيجة أنها محاطة بثمانية أسوار - ثمانية مداخل تميل إلى اتجاهات العالم الثمان - ولقد شيد "Manyusi" فى الوسط قصرا ذا أربعة أبواب ذهبية مشكلة بأحجار نفيسة، كما أنها مزينة أيضاً برموز الخط السعيد الثمانية. وفى مقدمة ذلك المبنى قام بتشييد "أسد" ذهبى مستنداً إلى عمود من الكريستال، كما أنه أطلق على هذه المدينة اسم "Manyupatana" وعين أيضاً ملكاً يسمى "Dharmakar"، وأوصاه ببذل نوع من العبادة اليومية لكل من "Guhysuari,Suayambhimath"(٦).

ونرى بوضوح فى مثل تلك التمثلات أن التمدين يفرض على أساس أنه حقيقة أصلية للتاريخ الإنساني. إن الإنسان يستطيع أن يلطف من حدة الطبيعة البدائية من خلال المدينة وليس من خلال الريف، كما أنه عن طريق المدينة أيضاً يستحوز على إقليم ويخلع عليه الصفة المقدسة.

## من القرية إلى المدينة :

فى الواقع توجد حقائق أخرى مستترة وراء روايات تأسيس تلك المدن. ولقد عثرنا فى أماكن كاتمندو باختبور على أشياء عديدة من صنع الإنسان (مثل أبراج صغيرة وخزانات ونافورات) بالإضافة إلى النقوش التى ترد خلق تلك المدن التى تقرها الأحداث التاريخية إلى فترة تاريخية متقدمة، كما أنها تصدق أيضاً على الوجود القديم للمستوطنات الإنسانية. ولكن الشىء الأكثر إثارة هو أن نقوش "Lichaui" ومخطوطات معينة من القرن الثالث عشر والرابع عشر تخلع على المكان أسماء معينة تدل على الوجود السابق للمواقع. فعلى سبيل المثال يعتقد كل من "B. Kalves, M.

"Gutscho" أن مدينة باختبور قد تأسست نتيجة اندماج قرى عديدة ، تلك القرى التى تطورت فى ذلك المكان فى حوالى القرن الثالث الميلادى[٧] . ولسوء الحظ لم تصل إلينا أسماء بتلك المواقع، ولقد كان يقع أقدم جزء من المدينة - وذلك طبقاً لما يراه هذين المؤلفين - فى الشرق، فيما يسمى اليوم بالمدينة العليا حول حى "Taehapal". ولقد امتدت المدينة على نحو مستمر تجاه الغرب - بمحاذاة طريق تجارى - محتوية فى هذا على القرى الواحدة تلو الأخرى[٨] . وتعتبر مسألة الوجود القبلى للقرى أمراً أكثر وضوحاً فى كاتمندو. تنطوى كل من النقوش والمخطوطات على ذكر ثلاثة مواقع من تلك القرى ألا وهى Koligrama و Dakshinakali gramadrange و Vaidyagrame - تلك الأماكن التى يرجع تاريخها إلى فترة "Licchai" من القرن الخامس إلى القرن الثامن [٩] . ولقد وقعت القرية الأولى فى المكان الحالى لمدينة "Kelta" - بمحاذاة شرق وغرب الطريق التجارى ذلك المكان الذى ظهرت فيه تلك المدينة، أما عن القرية الثانية - والتى تأخذ طابع هام نوعاً ما - منذ وقعت فى الجنوب ، أما القرية الثالثة فقد امتدت إلى الجنوب الغربى من "Aran Tal" [١٠] .

وتعتبر قرية "كوليجراما" أصلاً بمثابة الجزء الشمالى للمدينة والمعروف باسم يامپوا (المشتق من كلمة نيوريا "Newariya" أو ياما "Yem" أى الشمال)[١١] . أما قرية "Dakshinakligramadrange" فهى تقع فى الجزء الجنوبى المسمى "ياما جلا" تلك الكلمة التى مازال أصلها غير معروف لنا. ولقد أخذت المدينة اسم "بامپوا" وذلك عندما أصبحت موجودة وأعطت اسم "Yem" لكاتمندو. ولقد إختفت تماماً كلمة "يامَجلا" فى القرن الثامن عشر، ولكننا نجد هذا الاسم فقط فى الوقت الحاضر فى اسم نافورة "Yangalhiti" التى تقع فى الجزء الجنوبى[١٢] .

وتعتبر مثل تلك العمليات أمراً معروفاً جيداً فى جنوب شرق آسيا وفى أماكن أخري. فقد نشأت مدينة "Chittagange Pagan"[١٣] . على سبيل المثال - بنفس الطريقة، ولكن عن طريق تجمع القرى حول مركز معين. ويتحتم علينا - ربما نتيجة لتلك الظاهرة القديمة - أن نظهر المظهر الريفى القوى ، ذلك المظهر الذى تحتفظ به الثلاث عواصم القديمة لوادى كاتمندو اليوم، فنجد فى مدينة باختبور التى تأخذ الطابع الريفى بدرجة أكبر من المدن الثلاث الأخرى والتى يبلغ سكانها حوالى ٤٨ ألف نسمة - يتألف غالبية السكان ٦٢,٨٪ من فلاحين طبقة "Tyapu" كما يستمد ٦٠ ٪ من سكان هذه المدينة دخلهم الأساسى من الزراعة[١٤] . ومن بين هؤلاء توجد طبقات التجار ورجال الدين الذين يعتبرون ملاك الأرض الزراعية، وبمقتضى النزعات الجمالية الموجودة فى القرى، يعمل

هؤلاء على زراعة حقولهم عن طريق مستأجرين من "تيبيوا" . وعلى الرغم من التحولات التى أحدثها ارتقاء السياحة وأساليب الحياة الغربية السريعة منذ عام ١٩٦٠، إلا أن كل من كاتمندو (١٨ ألف نسمة) وباتان (٦٥ ألف نسمة) تشكل نسبة هامة من الأحياء الريفية والتى يستطيع فيها الإنسان استنشاق الهواء الريفى خاصة فى ضواحى تلك المدن، واستمر هؤلاء المواطنون الفلاحون فى حياتهم المعتمدة على الزراعة، والذهاب للعمل فى الحقول التى تحيط بالمدينة، ذلك الأمر الذى يتناقض تماماً مع التعريف الذى سنولى ذكره لاحقاً - والذى صاغه العالم الجغرافى برنيس فى بداية هذا القرن : " تجعل المدينة أغلبية السكان يقضون كل الوقت ومعظم بقائهم وجزء أساسى من نشاطهم داخل المستوطنة[١٥] .

ويساهم المواطنون من الفلاحين فى مدينة باتان وباختبور بدور فى إنتاج المحاصيل الزراعية. لقد عملت الصناعات العديدة اللازمة لتحويل محاصيل الأرض - تلك الصناعات التى تم إرساء قواعدها فى مراكز مدينية مثل المطاحن الكهربائية ومعاصر الوقود - على تقوية النشاط الريفى مما يجعل هذا الأمر متناقضاً مع نظرتنا الغربية التى طالما أوجدت نوعاً من الانفصال بين المدينة والريف. وعلى الرغم من هذا لا توجد تباينات عظيمة الشأن بين المواطن المدينى والمواطن الريفى : فتعتبر كل العناصر المعمارية وأنواع البناءات والعناصر الديناميكية واحدة فى كل منهما : فنجد فيهما تفريعات شبكة الطرق والتى يتقاطع معظمها غالباً فى الزوايا الصحيحة، كما نجد أيضاً الفناءات (الأفنية) الداخلية التى تحيطها المنازل، هذا بالإضافة إلى نفس الأرصفة القرمذية- وبالطبع تقل الكثافة الإنسانية فى القري، ولكن الصورة التى تتعاقب بها المنازل والمساحات العامة وشبه العامة تتفق تماماً مع هذا الأمر، ويعد هذا التوافق بين المدينة والقرية - ذلك التوافق الذى وجدناه فى العديد من المجتمعات الأسيوية - بمثابة ميزة لمواطن وداى كاتمندو.

ونلاحظ هنا فى هذا الصدد أن المدينة والقرية يتم تحديدهما عن طريق نفس العناصر:

١ - فناء رئيسى رحب أطلق عليه اسم "Nani" يستخدم كمكان لتجفيف المحاصيل الزراعية أو من المحتمل استخدامه كمركز تجارى صغير ٢ - معبد للإله "Ganesa" والذى يرتاده سكان الحى لتقديم التبجيل لهذا الإله قبل أية طقوس عائلية وفى الاحتفالات،٣ - معبد للإله "Nasa dya" الذى يمثل الإله المحلى للموسيقى والذى تقدسه جماعة الموسيقين الموجودين فى الحي، والذى يقدسه أيضاً كل السكان فى أثناء طقوس معينة،٤ - أماكن لتأدية واجب معين يسمى "Chwasa" ويرتبط هذا المكان بالطقوس الخاصة بالعلاج وعمل الاحراز، ٥ - أماكن خاصة لمراكب جنائزية معينة تؤدى إلى أماكن حرق جثث الموتى خارج حدود المستوطنة[١٦]

ويخبرنا هـ. هولد فيلد فى كتابه "صور من نيبال" ١٨٨٠ بأن كل حى مدينى مرتبط ببوابة للمدينة، ويتولى السكان مهمة الحفاظ والدفاع عنها ضد قوة الأعداء[١٧]. ولقد كان هناك أيضاً فى الحى وذلك فى أثيناء عهد "مالا" سلطة معينة مختصة بأمر الضرائب. وطبقاً لـ . د.ر.ر يجمى "فإن مراكز الحى المدينى كانت تتوافق مع إدارة المقاطعة - الأساسية وذلك مثل القرى فى المقاطعة الريفية "[١٨] . وقد تمثلت المراكز الرئيسية للقوة المحلية، وذلك عندما ضعفت القوة الملكية كما هو الحال فى باتان فى القرن الثامن عشر، فى أيدى رؤساء الحي. وعموماً فقد قام الحى المدينى بدوره وما زال يعمل حتى الآن إلى حد ما كوحدة رمزية واجتماعية مستقلة بذاتها. كما كان لذلك الحى المدينى أيضاً دوره البارز فى تجانس المواطن، ذلك التجانس الذى عمل السكان على تطويره أحياناً (أو قاموا بصيانته) كما هو الحال فى قرى معينة، وقد سهلت لهجات خاصة ووسائل الحياة من أمر تجانس السكان بعضهم البعض.

## تطـور منسـق :

وعلى العكس مما أوحت به نصوص التأسيس المأخوذة من التواريخ. فإن مدينة معينة فى وادى كاتمندو تبدو وكأنها انبثقت من قرى قديمة، ويستمر حدوث تلك العملية فى الوقت الحاضر. إن نمو القرى فى الجزء الجنوبى من الوادى وزيادة كثافة إنشاء المناطق يسبب نوعاً من Synecism مماثل فى كل أشكاله لما حدث من قبل فى أماكن المراكز المدينية الواسعة الحالية : سوف نذهب لأبعد من هذا ونجد أن التطور المستمر للتمدين يكسبنا بالطبع الدافع للاعتقاد بأنه لمدة بضع سنوات من الآن، سوف تشكل مدينتى كاتمندو وباتان مدينة واحدة فقط ضخمة.

هل يوجد هناك تناقض بين الروايتين المتقابلتين لنشأة المدن : النشأة من العدم والنشأة الناتجة من اندماج القرى. ومن الأصح جداً النظر بعين الاعتبار لعمليتين متكاملتين ولمرحلتين فى ظهور المدينة. فإذا كان انبثاق المدن الحالية الواسعة نابعاً من تكتل القرى البدائية، فمع هذا يعتبر تأسيس المدينة ناتجاً عن عمل قام به ملك معين. فالتواريخ لا تشوه تماماً الحقيقة : إن إرساء دعائم مدينة ما ، كان يتطلب بالضرورة فى تلك اللحظة من التاريخ وجود ملك ما يعمل على تجميع سكان عاصمته حول رمز عام. ولقد فرض الملك هذا الرمز عن طريق استعمال نموذج دينى مشتق من نشأة (الهندوسية والبوذية) ..

ولقد احتل القصر مكاناً مركزياً ارتبط بطرق سرية تؤدى إلى معابد الآلهة وإلى "Bhaivava" موضوعة فى هذا بمحاذاة السطح للإتجاهات الثمانية للمكان. وهكذا تتطابق فكرة المدينة مع تصميم هندسى، ذلك التصميم الذى يجعلنا نتفكر فى الرسوم المقدسة لنموذج مندالة، ويانترا، أو حتى كاكرا ذلك النموذج الذى استخدمه الكهنة البوذيون - والهندوس فى طقوسهم الدينية. كما تجعل التمثلات التصويرية ، علاوة على هذا ، المدن فى هيئة مندالة، الأمر الذى يؤكد على أهمية تلك التصميمات على الأقل بين المتعلمين(١٩) . وتتميز مدينة وداى كاتمندو على وجه التحديد عن القرية فى أنها تؤلف وحدة كلية رمزية، صورة للكون، وتمثل أيضاً إعادة إنتاج لنظام كونى اجتماعي. ولقد كانت الأسوار التى تحيط بها تشبه تماماً المتاريس الحربية. وتشبه التطويقات التى تحكم حدود العالم. ومن خلال هذا المنظور، تجد الظاهرة المدنية فى نيبال معناها ومغزاها الحقيقى وتبقى مشكلة التواريخ. إلى أى مدى ترجع تلك الرويات للنشأة ؛ وإلى أى مدى أيضاً تذهب الطوبوغرافيا الدينية التى توجد ضمناً فى تلك الروايات. لابد وأن نكون حذرين بشأن تلك النقطة. ونجد مستندين فى هذا على الدليل - إن أساطير التأسيس تعمل على حفظ وصيانة ذكرى الأحداث القديمة، ولكن لم تكن تلك الأساطير تبدو فى صورة متطورة حتى العصور الحديثة، بلا شك فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد تم تأريخ النظام الرمزى المميز لتلك المدينة فى هذه الفترة الزمنية - تلك الفترة التى وصلت فيها حضارة الوادى أوجها. وعلى الرغم من أن "Tantrism" قد ظهرت فى الإقليم فى القرنين العاشر والحادى عشر، إلا أننا نعتبر أنه فى خلال فترة "ميلا" الثانية (من القرن ١٥ إلى القرن ١٨) قد نالت مدينة "Shoktism" الرعاية الرسمية للملوك، وأصبحت مدينة دينية بصورة حقيقية، كما أن سلسلة الثمانى "Matrika" أى الآلهة المحيطة بالمدن قد وضعت داخل مكان محدد فى تلك المدينة(٢٠) .

ولابد أن نضع فى اعتبارنا أنه خلال هذه القرون الثلاثة تم تقسيم الوادى إلى ثلاث ممالك مستقلة ومتنافسة . لقد استفاد المعمار الدينى وتنظيم الحيز المدينى بدرجة كبيرة من هذا التنافس. فلقد شيد الملوك نفس آثار جيرانهم. لقد كان الأمر يتعلق بهيبتهم وكان يتعلق أيضاً بمكانة مدينتهم. وهنا بالفعل تقترب من الوظيفة السياسية لتلك الأساطير. فقد انطوت روايات التأسيس ليس فقط على هدف إمداد نوع من النموذج الدينى

للمستوطنات الملكية. ولكن كانت تلك الروايات تهدف أيضاً إلى تنظيم مجتمع فى ظل حماية الملك وإلى التأكيد على سلطة القوة الملكية فى وجه الممالك المنافسة، حينئذ يمكننا أن نعى جيداً كيف كانت مثل تلك النشأة المنسقة والمخططة واضحة عبر القرون المختلفة. لقد كانت هناك مبالغة كبيرة بشأن مظاهر تمدين الوادى المنظمة. بالطبع كان السكان القدماء لهذا الإقليم ملمين جيداً بالأبحاث الخاصة بفن العمارة المستخدم فى الهند[٢١] . ولكن من المحتمل أن تلك الأبحاث قد استخدمت فقط فى تشييد الآثار الدينية والأماكن والمساحات المحيطة بتلك الأماكن. وإذا تناولنا التعقيدات المدينية، لوجدنا أن تلك المدن تتميز بدرجة كبيرة بوجود شبكة متداخلة من الأزقة، هذا بالإضافة إلى تداخل غير منظم للفناءات الداخلية. وما أن انقضى تناسق واجهات المبانى إلا وظهرت الاعتباطية فى المبانى فأصبحت الخطوط المستقيمة نادرة، هذا بالإضافة إلى تشويش العناصر الديناميكية . وحجبت أنماط رقعة الراما نوعاً من العمارة الإلزامية، تلك العمارة التى لا تشعر فيها بوجود أى إحساس من الفكر المنظم. ويعد أمر تكرار المساحات الرحبة فى الفناءات (الأفنية) الداخلية - والذى تمت الإشارة إليه [٢٢] - بمثابة حقيقة كونية لدرجة أن أبحاث العمارة الهندية لم تستطع تفسيره بصورة مباشرة. ويؤكد هذا الأمر بصورة خاصة على وجود إحساس جمالى عميق وذوق خاص بالنسب التوافقية المتجانسة. فإذا كان هناك نوع من التخطيط ، يتم تحديد ذلك الأمر عن طريق تصميمات الطرق الرئيسية، التى ربما ينالها قدر من الدمار تحدثه الزلازل - لقد كان هذا الأمر فقط متقارباً ومركباً على العناصر القديمة.

وقد وجد - وذلك كما أظهرت نتائج البحث الذى أجرى على مدينة صغيرة بالقرب من باختبور - أن المصدر الحقيقى للمدينة يستقر ضمن نطاق من النسب والنسل[٢٣]. وتتألف المدينة النيبالية ، أو من الأفضل أن نسميها "Newar" نسبة إلى اسم سكان الوادى الأصليين - شأنها فى هذا شأن المدينة الهندية الكلاسيكية - فى البداية من مجموعة من المنازل التى تنتمى إلى نفس مجموعة العائلة[٢٤] . ويظهر العنصر الديناميكى للنسيج المدينى بدرجة كبيرة فى عملية امتداد واتساع العائلة - ويبقى المواطن مستقلاً بين أفراد عائلته ، كما يحدث بالمثل للقروى فى قريته . ويثبت الحكم الذاتى للمواطن أنه فقط أمر محدود.

## طقوس احتفالية والحيز المدنى : "مهرجان" Indra Jatra

ولقد حان الوقت الآن للعودة إلى أسس الرمزية لتلك المدن، فكما رأينا من قبل أن تأسيس أى مكان مدينى ينطوى بصورة عامة على تنصيب احتفال سنوى كبير يسمى الموكب "Jatra" (وهذه الكلمة مشتقة من كلمة "Yatra" السنسكريتية والتى تعنى موكباً). وبالطبع تعمل تلك الطقوس الفخمة، التى مازال الاحتفال بها قائماً فى الوقت الحاضر، على تدعيم وتقوية الوحدة والبناء الدينى للمدينة. ولنتناول هنا على سبيل المثال مهرجان الموكب "Indra Jatra " الذى يعد بمثابة واحد من أهم الاحتفالات الجماعية فى كاتمندو ، كما أنه واحد من أكثر الاحتفالات إثارة وحيوية فى المرتفعات العليا الهمالايا، ويعقد هذا الاحتفال فى أغسطس وسبتمبر فى نهاية موسم المطر، كما أنه يعمل على حشد المواطنين لمدة أسبوع.

وطبقاً للتقليد الهندوسى فإن الملك " Gunakamadeva " المؤسس لمدينة كاتمندو[٢٥]. قد أرسى دعائم هذا الاحتفال. وقد كان من الصعب أن نتناول هذا الاحتفال بصورة كلية، ولكننا هنا سوف نظهر فقط المظاهر المتعلقة بالمشهد المدينى وبالنظام الاجتماعى للمدينة. ولكن فى بداية الأمر ، يوجد هنا بعض التغييرات التى صاغها سولڤين ليفى " Sylvein Levi" واصفاً بها الاحتفالات فى كتابه العظيم عن نيبال :

" ينتهى شهر "Bhadrapada" بطقوس احتفال "Indra - Yatra" ويكون لهذا الاحتفال بريق خاص فى كاتمندو ويعتبر الإله "Indra" هو راعى المدينة كما أن چيركاس "Gurkas" يعشقون الذكريات التى تذكرهم بها تلك الاحتفالات . ويعتبر الملك چينكاما مؤسس كاتمندو - هو المبتكر لهذا الاحتفال الذى يستمر لمدة ثمانية أيام : من اليوم الحادى عشر لشهر "Bhadrapada" إلى اليوم الرابع لشهر "Asvinaladi" ويقضى السكان هذا اليوم فى زيارة المعابد، وفى تناول أطيب الطعام. أما فى المساء، فيتجمع الراقصون أمام القصر متنكرين فى شكل سيدات وشياطين وحيوانات، ويرقصون حتى ساعة متأخرة. وتتسلق الجماهير لمشاهدة هذا المشهد متناثرين هنا وهناك بين مشاهدة المسرحيات الهزلية والعمل الكوميدي. ويتلقى الراقصون مكافأة ساخرة من الحكومة، ويمكن رؤية كل أنحاء المدينة متمثلة فى أشكال الإله "Andra" فى امتداد ذراعيه والعلامة المميزة على مقدمة رأسه وظهور يديه وقدميه برموز دينية. واعتقد رهبة الكبوش للقرن السادس عشر أنهم قد شاهدوا "Transvestament" للمسيح على الصليب. ولقد تم تكريس تلك الأشكال مركزة على حوامل أو أسفل أماكن مؤقتة لذكرى الأجداد الأموات، ولقد أثارت تلك الاشياء تخليداً لأسمائهم.[٢٦] .

وهكذا يمثل الإله "Indra" محور الاحتفال . ولقد توثق هذا الشكل الدينى فى الهند القديمة بشدة بوظيفة ملكية. ويعتبر "Indra" هو ملك الآلهة جميعاً وملك العالم. ولهذا الإله مربية ديناميكية مهيمنة. ويعتبر الملك ممثلاً للإله على الأرض. وتؤدك بعض النصوص أنه يمكن أن ينال هيئة ملك الآلهة إذا ظل ملتزماً ومخلصاً لواجباته . وعلاوة على هذا يرتبط اندرا "Indra" بنظام ثانى فرنا "Varna" للمجتمع الهندوسي. ويعتبر الإله مجسداً كما أنه ذو قوة هائلة وله جسد رياضي، لا يفوقه أحد فى عظمته، ذو عربة حربية ذهبية بحوادين، وبيده اليمين مضرب، يقهر حصون الأعداء ، وهو محارب عظيم مساندا للجنود ، يجسد قوة وحشية. وتعطى الأسطورة المحلية، والتى يعتدم عليها جزء كبير من هذا الاحتفال صورة مختلفة للإله أندرا. فطبقاً لتلك الأسطرة ذهب ملك الآلهة يوماً إلى وادى كاتمندو وذلك لجمع الأزهار من شجرة "Pariyat" ولجمع ازهار الياسمين أيضاً من اجل وادته . ونزل أندرا بالفعل فى الوادى المختفى فى ظل غمامة السماء. ولسوء الحظ فاجأ فلاح من كاتمندو فى اللحظة التى كان يسرق فيها الأزهار من حى "Marunit". وعلى إثر هذا قُبض على الإله وظل معروضاً على العامة لمدة سبعة زيام وقد وثقت يداه فى عمود ، وفى اليوم الثامن ذهبت أم الإله إلى كاتمندو أيضاً لقلقتها البائع لغياب ابنها . وأدرك الملك خطأه وأقترح على الإله أن يطلق سراحه مقابل شرطين : أولهما أن يعود الإله كل عام ليعرض على العامة كسجين، وثانيهما أن يقوم بإمداد الفلاحين بالضباب والندى اللازم لنمو المحاصيل فى الشتاء، وتقبل أندرا هذا العرض. وقد وقره العامة. وحينئذ امتطى هو ووالدته فيله الأبيض "Airavate" فى "Kila`gal"، وغادر كاتمندو بالقرب من معبد "Nardevi" الواقع عند الحدود الغربية للمدينة، وهكذا يتحدد أندرا الذى يعتبر بمثابة إله المطر والعاصفة وسيد السحاب والرعد فى التقليد الهندوسى ألا يمكن أن يوقره فلاحو "Jyapu" الذى يشكلون أغلبية السكان(٢٧) .

ولكن لابد أن نلقى نظرة ثانية على هذا الأمر. فى الواقع تعتبر السرقة بمثابة صفة للملك : فالملك يبذل أقصى ما فى وسعه من قوة للدافع عن مملكته ولكى يوسع حدودها أيضاً. وتعتبر عملية السجن واحداً من المخاطر التى ينبغى عليه أن يجربها فى موقعه هذا . ويذكر "Gearge Dumezit" أن اندرا - وذلك مثل المعتقدات الدينية الهندوسية - يصور أحياناً فى صورة لص للشراب الكوحلى والذى بتأثيره يجتاز الإنسان حدود نفسه ، كما أنه يصور أيضاً فى صورة طقس النبات، كما تعتبره النصوص القيساوية بمثابة ملك - إله (٢٨) . ولقد تماثل سلوك ملوك ميلا "Malla" تماماً وذلك

فى ارتباطهم الشديد بهذا الإله فى أثناء احتفال "Indra Jatra" ، كما كانوا يبدون فى عيون المواطنين بمثابة دعامة للنظام الكوني. ولقد استفاد هؤلاء الملوك من وجود أندار على الأرض ، فقد ظل رعاياهم يعبدونهم، كما أنهم عملوا أيضاً على التشبه بالقوة المقدسة لهذا الإله، وعملوا على بسط سلطتهم على المدينة. وهذا بلا شك يفسر الاحتفاظ بتمثال أندرا فى المعبد كواحد من الالهة الحارسة للعائلة الملكية، وقد وضع هذا التمثال على عرش الملك فى "Nasalehik" أثناء الاحتفال [٢٩] . ويعتبر تماثل الملك مع نموذجه الدينى الأصلى فى تلك الحالة الخاصة أمراً كاملاً .

ويرمز إلى وجود الإله أندرا فى أثناء الاحتفال بسارية يبلغ ارتفاعها ٢٥ متراً مقامة امام القصر الملكى القديم الموجود فى وسط المدينة. وتحمل تلك السارية راية منقوش عليها رموز الحظ السعيد، وترفع هذه السارية فى اليوم الثانى عشر من شهر "Bhadra" (أغسطس أو سبتمبر) فى لحظة مناسبة يقوم بتحديدها المنجمون، ويتم هذا فى وجود - على الأقل كما كان فى الماضى - شخصيات المدينة الرفيعة المستوي. كما أنها تنكس بعد ذلك لمدة ثمانية أيام فى اليوم الرابع من شهر "Asvin" (أغسطس - أكتوبر) وتغمر فى النهر المجاور. ويتم تثبيت فروع أشجار وفاكهة - كرمز للخصوبة - هذا بالإضافة إلى رايات وطنية صغيرة على قمته. ويوضع على قمة تلك السارية قفص صغير وقد ظهر فيه أندرا، وقد امتطى فيله - موثقاً بالحبال وذلك كرمز للعبودية. ويتم تبجيل هذا الرمز المقدس - والذى يحيطه ما يسمى "Asta Motrika" التى تعنى ثمانى أمهات من الآلهة الدينية - يومياً عن طريق كاهن براهمى خاص بالعائلة الملكية. وبهذه الطريقة يعمل احتفال "Indra Jatra" على تدعيم وتقوية القصر الرئيسي، كما تساهم بالفعل فى تدعيم نظام منسق للمجتمع المدينى.

وترمز السارية "Indradhvaja" وراية أندرا فى الأدب العالمى إلى انتصار الملك على أعدائه . وقد ارتبطت تلك السارية بدرجة وثيقة بالملكية بمعنى أن أية حادثة سيئة تحدث لتلك السارية (مثل تحليق نسر حول قمتها ) قد تجلب كارثة على الملك بل وتمثل تهديداً لمملكته. ولكن هناك ما هو أكثر من هذا فتمثل تلك السارية الدعامة الكونية التى تدعم الكون، كما أنها تمثل أيضاً المحور الذى يربط السماء بالأرض. ويطلق على تلك السارية فى هذا الصدد اسم "Yasim" وقد اشتقت من كلمة "Yalas Newar" وتشير كلمة "Yasim" إلى مقدار التضحية والتى تنطوى فى الهندوسية على دلالة كونية مميزة. ولم تكن تلك العلامة وليدة للصدفة. فنحن نعلم جيداً ان هذه السارية فى الهند القديمة كانت تعتبر بمثابة صفة ملكية وهى تسمح للملك بالاتصال بالآلهة. ولقد

وضعت تلك السارية فى قمة الهرم الذى يقع فى نفس مركز اقامة الملك[٣٠]. ومن خلال تلك العلاقة المجازية بين الإنسان والكون. فقد اندمج قصر الملك مع قصر آندرا فى السماء، ولهذا فقد اكتسب قصر الملك بعدا كونيا.

فى الواقع لا يقتصر الاحتفال على وسط المدينة. فيتعلق الاحتفال أيضاً بحدود المدينة التى كانت مميزة من قبل بالأسوار. ففى اليوم الأول من الاحتفال ، وما أن ترفع السارية إلا ويطوف موكب جنائزى حول المدينة القديمة وذلك فى نفس اتجاه عقارب الساعة. ويساهم فى هذا الموكب كل فرد من الطبقة العفيفة والتى نال الموت أحد أفراد أسرته خلال العام. فيحمل هؤلاء الناس البخور ويقومون بنثر حبوب الأرز فى المعابد التى تقع ضمن مجال الموكب. ويتبع هذا الموكب أيضاً الأشخاص المنبوذون - الذين يعيشون خارج المدينة - ويتفرغون من أجل الحصول على المال. وربما كان ينطوى ذلك الطقس من قبل على وظيفة قيادة أرواح الموتى تجاه العالم الآخر ، وتعمل على ترسيخ حد محكم بين عالم الأحياء والموتي. ولكن يتمثل الهدف الأساسى لذلك الطقس - مثله مثل المواكب الـ "Nawari" فى وضع مساحة مدينية داخلية يمكن وصفها بأنها ظاهرة مقدسة وآمنة، فى مواجهة مساحة أخرى خارجية توصف بأنها غير طاهرة وهمجية وغير آمنة.

إن المسلك الدينى يعمل على تحقيق الاحتواء والتطويق من ناحية، ويعمل على استبعاد أشياء ما من ناحية أخري. وهذه الانقسامية تحدث نوعاً من التناقض التام بين اتجاه يمينى وآخر يسارى : فنجد انه عندما تتجول المواكب حول المدينة يصبح الأشخاص المنبوذون فى الاتجاه اليسارى وهو الاتجاه الغير طاهر - أما الطبقات الطاهرة فتوجد فى الاتجاه اليمينى.

## الإلهة الحية "Kumari" : ملكة المدينة :

يوجد هناك عنصر آخر من الاحتفال الذى يبدو أمراً جوهرياً لموضوعنا هذا، ويتمثل هذا العنصر فى احتفال "Kumari Jatra" الخاص بالإلهة الحية Kumari، ذلك الاحتفال الذى يشكل جزءاً منفرداً بذاته من احتفال "Indra Jatra" فمن تكون Ku-mari هذه ؟ فى الواقع تمثل تلك الفتاة الصغيرة - والتى تم اختيارها من طبقة بوذية سامية عندما كانت ذات عامين من عمرها - إلها حارسا لملوك ميلا السابقين. إن هذه الإلهة لها بالفعل علامات طقوسية خاصة مع الملك ، الأمر الذى يبدو كرمز حقيقى للملكية. ويقع منزلها الخشبى الجميل فى الجهة اليمنى التالية للقصر الملكى السابق فى "Bosanlapur" وقد لوحظ منذ لحظة اختيارها أن نجمها يتوافق تماماً مع الملك.

تعيش الإلهة "Kumari" وهى محاطة بهالة من الكهنة الهندوس والبوذيين الذين يعملون على تبجيلها فى أوقات منتظمة ، وهى لا تستطيع أن تغادر مكان إقامتها الفخم إلا فقط من أجل طقوس احتفالية هامة بالنسبة لحياة المدينة. ويحل محلها إلهة أخرى وذلك عندما تبلغ سن البلوغ(٣١) . وفى اليوم الرابع عشر من شهر "Bhadra" تأخذ هذه الإلهة الحية مكانها فى عربة خشبية شيدت خصيصاً من أجلها. وتسحب الحبال تلك العربة الطقوسية. والتى تستند على أربع عجلات كبيرة إلى أدنى مكان من المدينة، ذلك المكان الذى يتوافق تماماً مع اتجاه مصب النهر. وفى اليوم التالى - والذى يكون فيه القمر مكتملاً - تقوم الإلهة بجولات إلى أعلى جزء من كاتمندو ، وتعمل فى هذا على إثارة مياه أعالى النهر. وفى اليوم الثالث من شهر Asvin تجر عربة الإلهة صوب الجزء المركزى من المدينة حتى تلتصق بالقصر الملكى . وطبقاً لما ينص عليه التقليد فقد قام الملك "Jayaprakasa Malla" بتنصيب هذا الموكب الثالث فى القرن الثامن عشر ، وذلك كى يتسنى لخليلته المحبوبة مشاهدة الموكب من خلال منزلها فى "Kilagal" . ويصاحب الإلهة "Kumari" فى رحلاتها هذه وليدين صغيرين ينتسبون أيضاً إلى طبقة بوذية سامية. وكانت Kamari فى تلك الرحلات تجلس بنفس الطريقة فى عربتها . وكان يمثل أحد هذين الولدين Ganesa ويمثل الآخر Bhairava . إن الجزأين الأعلى والأدنى اللذين تمت صيانتهم فى اليومين الأولين يتوافقان مع مركز المدينة البدائى المسمى بـ Yambu و Yamgala ، والذى بدأت تتطور معه كاتمندو، ولذلك يتم احتفال Ku-meri على غرار التاريخ المدينى للمدينة، كما أنه يؤكد على وحدة العناصر المختلفة للعاصمة الملكية.

دعونا نستمر فى عملية تحليل هذا الموكب. تتبع تلك المواكب فى جولاتها خطاً معيناً، يعمل عل تعميم شكل سيف على الأرض كرمز ملكى ورمز للقوة الحربية (٣٢) . لقد أمرت الإلهة "Mahalaksmi" - الملك "Gunakamadeva" أن يشيد مدينة كاتمندو على هيئة سيف وذلك فى أسطورة التأسيس. وقد كان موكب Kumari يغمر العاصمة فى وقت نشأتها . وفى الواقع يعمل موكب Kumari على استرجاع الصورة القديمة للمدينة - تلك الصورة التى كانت تحليها الإلهة - كما يعمل أيضاً على بعث مكان مقدس شديد القيام ويصبح الماضى حاضراً كما أنه يكفل أيضاً المستقبل، وتتبلور إحدى وظائف تلك الطقوس فى إنعاش على الأقل للخطة ، المحيطات الرمزية للمدينة. وأصبح النظام البنائى والمعمارى مطوياً على مغزى ودلالة.

ولكن تأتى اللحظة الحاسمة لاحتفال Kumari Jatra فى اليوم الأخير بعد الموكب

الثالث وتمنح الإلهة الحية Kumari فى هذا اليوم هبتها للملك. فتعمل الإلهة - وهى متربعة على عرشها - على صنع خليط من الأرز والزنجفر وتعمل على تكثيفه بإضافة لبن رطب وتنثره على جبين الملك. ثم تضع بعد ذلك إكليلاً من الزهور حول عنقه، ويعطيها الملك وهو منحن أمامها قطعة ذهبية Daksina وذلك كمقابل، وكما لو أن كاهن لإله حقيقى يجلس أمامه. ويعمل هذا الطقس على تجديد قوة الملك، فنجد الجانب المرئى فقط من الاله الحارس Tajelu الذى يختفى من عيون العامة. ويمكن اعتبار هذا الطقس فى إجماله صورة لتحويل - وذلك فى وضح النهار - طقس Tantric السرى موحداً فى هذا بين الملك والإله الحارس Tajelu [٣٣] .

وهنا نقترب بالفعل من المفهوم الهندوسى للملكية وفى الواقع يحتاج الملك -Ksa triya - وذلك فى ظل هذا النسق الفكرى - نوعاً من الصحبة الأنثوية وذلك لتحقيق شرعية سلطته وكى يعمل أيضاً على تحقيق خصوبة قوته [٣٤] . على وجه التحديد تعتبر الإلهة فقط المتمثلة بصورة عامة على الارض بمثابة الدعامة للملكة وهى وحدها التى تأخذ على عاتقها تحقيق تلك الوظيفة وتنبثق من الإلهة فى كل أشكالها ، سواء أكانت تتمثل فى صورة "Mahalaksm" أو Taleju أو Kumari ، العلاقات الفردية وهى غالباً ما تكون علاقات جسدية، والملك الذى يعتبر الزوج وسيد الأرض هو الذى يتبادل تلك العلاقات معها . وفى حالات كثيرة تعتبر الإلهة هى التى تحكم المملكة وهى التى تهيمن أيضاً بصورة رمزية على الحيز المدينى فى أثناء احتفال -Indra Ja" tra". ويمثل الملك فقط الزوج والنصير والمثل والخادم لتلك الإلهة، وتسانده الإلهة على اختيار عاصمته - كما هو محدد فى أساطير التأسيس، وهى التى تمنحه أيضاً قوتها والانتصار على العدو. وتعتبر الملكية بمثابة هبة الإلهة، تلك الهبة التى تقوم بتحديدها كل عام وتترسخ تلك الاعتبارات بشدة فى العقل. ويحرص المنزل النيبالى الملكى على مراقبة أدنى تعبيرات الإلهة الحية وما ينشده هنا هو الاشارات المحذرة المتعلقة بمستقبله. وأيا كانت تلك الاشارات سعيدة أم غير سعيدة ولطالما جرى سرد القصة التى ترجع إلى سنة ١٩٥٥ عندما وضعت "Kumari" العلامة المقدسة على جبين الأمير المتوج "Mahendra" بدلاً من وضعها فى ذلك الوقت على الملك. ولقد مات الملك بعد ستة شهور من هذا الحادث وتوج ابنه "Mahendra" ملكاً.

ويأتى طقس تجديد القوة الملكية على وجه الخصوص فى الوقت الذى تحدث فيه الاضطرابات والخلافات والانحرافات ، فى أثناء الاحتفال بحكم زعيم فوضوى العاصمة وتظهر الشياطين والتى قامت بخلع السلطة عن الإلهة وهى ترقص فى الطرقات بل وتهدد

الكون. ويتجمع الناس فى أماكن معينة من المدينة ويقومون بانتقاد السلطة بصراحة. ويؤلف المواطنون مشاهد كوميدية صغيرة مواكبة لتلك الأحداث، ويدور هدف تلك المشاهد حول شخصية سياسية، أو دينية أو تاجر غني، أو شخص معروف. ولا يقتصر حدوث تلك الفترة الزمنية من الاضطراب على الاحتفال فقط، بل إنها تمتد خلال الشهر بأكمله مجتازة فى هذا فترة احتفال "Indra Jatra". ويتضمن احتفال البقرة "Gai Jatra" الذى يحدث فى بداية شهر Bhadra مجموعة من الانحرافات، كما أنه يعمل بصورة رمزية على الإطاحة بالسلطة. ويفتح هذا الاحتفال مجالاً لرقصات الشياطين فى كل أنحاء الوادي. ويتم استعادة النظام فقط عن طريق الطقس المقدس الذى تحدثه "Kumari"، وهكذا يضع تجديد القوة الملكية نهاية الزعم الفوضوى الذى هدد المملكة. وتتلاشى الشياطين ويتوقف النقد. ويخرج الملك من تلك المحنة باستعادة قوته، وهذا يرجع لفضل الالهة Kumari. ويتم توحيد المجتمع بأكمله فى ظل الانتصار الذى تم تحقيقه على قوى الشر.

## حركة التأسيس :

تتوثق العلاقة بشدة بين كل من الحيز المدينى والملكية فى العالم الهندي. فتعمل الطقوس الملكية العظيمة على إعادة تحديد النظام الاجتماعى - الذى يتحقق فى ظل حماية الملك والآلهة - وذلك عن طريق إعادة بناء الخير المحلي. وهنا تعتبر مدينة Ne-war جزءاً لايتجزأ من بناء اجتماعى كهنوتى، والذى يظهر ملكه كمنظم عظيم وصانع للقوانين (بمساعدة الكهنة البرهمية). وينطوى ذلك البناء الاجتماعى على قاعدة للقوة السياسية ، تلك القوة التى تحققها الاحتفالات الجماعية. ويأتى احتفال "Indra Ja-tra" خاصة بعد إعادة تحديد حدود المدينة عن طريق المواكب - إلى إعادة التأكيد على وجود الثنائية المركزية لكل من الملك وإلهه الحارس فى قلب المستوطنة. فنجد أن فى حضارة Newar، كما هو الحال تقريباً فى كل مكان فى شبه القارة الهندية - يظهر كل من القصر والمعبد Taleju والذى نسميه هنا معبد Kumari كمركزى للمدينة لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض . وتتوقف هيمنة أحد المركزين على الآخر على ما يتعلق به الفرد اما من هدف طقوسى ، أو من فاعلية سياسية.

وينبغى التأكيد بالفعل على أهمية الناحية الرمزية. ويتبلور الحيز المدينى لـ Ne-war عن طريق أفكار هندوسية وبوذية محركة. إنه من المستحيل تماماً أن نعرف أو نتحدث عن أى حى سكنى بدون مفهوم دينى أولاهوتى أو بدون تحليل طقسي. وتنطوى

الجوانب الخفية على حقيقة ما بنفس القدر الذى تنطوى عليه أيضاً الجوانب الظاهرية. وتعتبر مدينة وداى كاتمندو بمثابة رموز، تلك الرموز التى تكسو بها الآلهة الأرض وذلك كى تحتفى بمجدهم وتصميمهم. وتعكس تلك المدن نظاماً سامياً خارقاً للطبيعة. وكيف يمكن فى بعض الظروف أن يكون حيز المدنية محايداً. فالحيز المدينى يعبر عن تناقض معين وقيم أخلاقية، كما أنه ينطوى على سمة كونية. إن مسألة تجانس قصر الملك مع القصر الموجود فى المدينة السماوية يتبلور من خلال استخدام قصة رمزية معقدة تحتاج نشأتها إلى تحليل تفصيلي. ويظهر التأرجح بين الأسطورة والنسق المعمارى بصورة مستمرة. وبهذه الطريقة يتم نسج الحيز الطبوغرافى إلى إقليم رمزى ويصبح هكذا بمثابة نسق للرموز. وتلعب العودة المنتظمة إلى عصر أصل الأسطورة دوراً هاماً فى هذا الإعتبار. ففى كل عام يتم تكرار وتمثيل أساطير النشأة فى عواصم "مبلا القديمة" وتأخذ كل عام المواكب شكلاً ماضياً مع حدود جغرافية محددة بطريقة جيدة، كما أن تلك المواكب تعمل على إيجاد آثار التطويقات التى أخفاها العصر الحاضر. وتستخلص المدينة من هذا الأمر قوة جديدة وتجديد. كما يتم إحياء موضوعات من أجل دورة سنوية جديدة. وبالإضافة إلى هذا يتم إعادة تشكيل المدينة مرة أخرى كوحدة موجهة مركزة حول المقدسات والقصر، وذلك عن طريق عرض سجل تأسيسها فى مواعيد ثابتة. ويعاد تعريف المدينة على أساس أنها مساحة مغلقة، منفصلة عن الريف المجاور لها عن طريق حدود رمزية. ولا تنس بالتأكيد الخلافات الداخلية، بل وبمساعدة الكحول تتضاعف بشدة تلك الخلافات، إنها مسألة تتعلق بصراعات طقوسية وتعويذات جماعية. وتحدث الطقوس المدينية عموماً نوعاً من التماسك وتبعث من جديد "نحن" الجماعية .

إن المجموعات البشرية التى تكون دائماً مغلقة، قد تم فتحها وامتزاجها معاً فى تلك الأيام. وتم تشكيل رابطة بين ماضى أسطورى مازال حاضراً فى الذهن وبين الوقت الحاضر الفعلى. فى الواقع يمكن لمدن وادى كاتمندو ، شأنها فى هذا شأن المستوطنات العديدة قبل الصناعية حول العالم، أن تحيا ثانية تلك اللحظات الافتتاحية. إن الوقت الدائرى الذى تنسجم معه تلك المدن بسبب تعاقبات لتقنيات وتعاقبات للنهضة، ولابد من حدوث نوع من الرمزية، تلك الرمزية التى تنشد تخليد حلم قديم جداً، وإنكار التاريخ دون أن تكون قادرة بالفعل على تحقيق هذا الهدف بصورة كلية.

# الهوامش

(١) بعض نتائج الكشف عن الآثار في س.ب.ديو ، اكتشافات الأركيولوجيا "المتعلقة بالآثار" في كاتمندو ١٩٦٥، كاتمندو HMG، قسم الاركيولوجي ١٩٦٦ "Hadigaom, Gairidhoia" "كشف عن الاثار في وادي كاتمندو" نيبال القديمة ١٩٨٥ العدد ٨٩ ص ١٧ - ٣٠ عند "Dhumvorahi, Hadigaon". ومن الصعب أيضاً تحديد تاريخ الأربع ابراج الموجودة في باتان والتي تحيط بالمدينة، وذلك يرجع إلى الإفتقار الى عنصر الكشف عن الاثار، قارن ف.ر. "F.R Allchin, anote on theasakan stupa of patan" ذلك الكتيبا الذي يدور حول البرج وفقراه الديني والتاريخي والمعماري، ذلك العمل التذي نسخه كل من -"Franz , Steimer Verlag, Wiesbaden, Dal lop Iccola" ١٩٨٠ ص ١٤٧ - ١٥٥ ، والنتائج الأخيرة من عملية الكشف عن الآثار في Ismea والتي قام بها . ج. ريراد "G. Rerard"، تصدق بل تؤكد على وجود دعائم راسخة بطريقة جيدة لمدينة ملكية صغيرة في بداية العهد المسيي، وربما قبيل ذلك في هيديجون، هذا بالإضافة إلى وجود فقر ومبادي، دينية هندوسية. ولقد تدهورت هذه المدينة وذلك مع قدوم القن الحادى عشر، تلك المدينة التي كان من المحتمل انها تعد بمثابة واحدة من عواصم ملوك "Licchair" وهذا يرجع نتيجة لكارثة غير معروفة تماماً (حريق أو زلازال). ونحن اليوم لا نجد سوى قرية كبيرة على السطح الخارجي لوادي كاتمندو العظيم. قارن "Verardi, Harigaon satya Narayana Kathmarndu" وقد نفذ تقرير على عمليات الكشف عن الاثار ١٩٨٤ ، ١٩٨٨ روما "Ismea" ١٩٨٨.

(٢) يظهر عرض عام لتلك المدن في-G. Toffin : " La notion de Ville dons une so cie`te` asiatique traditionnelle, l' Homme," ١٩٨٢ ص ١ - ١ - ١١١ ، كما يظهر أيضاً ذلك العرض لتلك المدن في كتاب

Stadte im ١٩٨٢"N., Gutschow : Stadtraum und ritual der newareschen Diri ويوجد بعض المعلومات التاريخية في Rathmandutal " stuttgart, Kohlhommer Kegmi بنيبال القديمة ، دلهي

"Dhonovojra Vjracorya 1971 F. Mukhopadhyay" تطور المستوطنات القديمة والوسيطة في وداي كاتمندو - نظرة على الدليل النقشي تراث وداي كاتمندو الذي نشر بواسطة N. ١٩٨٧Gutschow, A.N ichailsoftsuerlag VGH wirssemsche ص ٣٥٧ - ٣٦٤ "موقع عاصمة "M. Witzol" يجب مقارن كتاب "Licchoui موقع عاصمة" Sankt Augustin "Licchavi" نيبال " دراسة ثقافية لوداي كاتمندو، برنستون ، طبعة جامعة برتستون ١٩٨٢ ، المجلد الأول الفصل الرابع.

(٣) للإطلاع على أسورة نشأة باتان ، انظر على الخصوص D. Wright "تاريخ نيبال" Ranjet

Gupta, Calcutta ١٩٦٦ ص ٩٠ - ٩١ ، ذلك العمل الذى يقدم رواية كاملة بخصوص ذلك الأمر، ويجب الإطلاع أيضاً على N. Cutschow "باتان : تطور تاريخى ، البناء المكانى والطوبوغرافيا الطقسية" فى مدينة باتان ١٩٨١ ص ٢٦٢ - والجدير بالملاحظة هو ان تلك الاسورة تشير إلى الاسم النبلى (Latitpur) للمدينة ولكنها لا تشير إلى الاسم الحديث للمدينة yela، للإطلاع على نيبال فى القرنين ١١ ، ١٣ انظر B, Kalver وانظر أيضاً "بيعات ورهونات" VGH Wissenschaftsver-lag, Sankl Augustin ١٩٨٥

(٤) قارن B.j. Hasrat تاريخ تتا V.V. Hashia®p وكالة معهد الكتاب ١٩٧٠ ص ٤٦ وانظر أيضاً مؤلف S. Leui : Le Nepal etude historique باريس - ليروكس ١٩٠٥ - ١٩٠٧ المجلد الأول D'un royaumelindau ص ٥٢ - ٥٣ وهنا تذكر الاسطورة أيضاً الاسم النيبالى للمدينة Kantipur أو كاتمدو ، ولم تذكر الاسم الجديد لها Yem.

(٥) وينص الحدث التاريخى الذى قام بترجمته"D. Waright" ١٩٦٦ ص . ١١ على أن مدينة باختبور قد تأسست نتيجة إثارة وتحريض من الإلهة "Annapurna".

(٦) للإطلاع على هذه الاسطورة انظر "B.J. Hosiat" ص ٣ - ٣٢. ويوجد العديد من التحليل المفصل لتلك الاسطورة فى كتاب "G. Taffin" "المجتمع والدين عند سكان نيبال المحدثين" باريس ١٩٨٤ ص ٥١ - ٥٣.

(٧) "B. Kalver , M. Gutsch" باختبور، خير منظم من المفاهيم والقطائف فى مدينة نيبال، فسبادن "Franz Steiner Verlag" ١٩٧٥ ص ٢٠.

(٨) شرحه ص ٢٠ .

(٩) انظر كتاب "D. Vojaracarya" "تطور المستوطنات القديمة والوسيطة فى وادى كاتمندو" ومن الملاحظ عدم وجود الكلمة السنسكريتية "Puia" والتى تعنى مدينة على نفوس "Licchavi" ولكننا نجد فقط كلمة "Grama" التى تعنى قرية وكلمة "Diavga" التى تعنى اتحاد القرى حول مركز تجارى وكلمة "Tola" التى تعنى مجموعة قري. ومع هذا فقد كان سكان الوادى مواطنين مؤهلين على العكس من هؤلاء السكان الذين بطنوا المرتفعات والحدود الخارجية للوداى حيث يطلق عليهم كلمة "Janapada" التى تعنى قروي.

(١٠) م. سليبر "M. Sluser" ص ٨٧ للرطلاع على وجهة النظر النقدية بشأن الاستخدام للمصادر النيبالية انظر ك.ن. ميلا "حدود سطع الاركيولوجيا" وإسهامات للدراسات النيبالية ١٩٨٣ ، المجلد الثانى ، العدد الأول ١٢٥ - ١٣٣ .

(١١) م . سليبر ، شرحه.

(١٢) م. سليبرM. Sluser ، شرحه ص ٨٩ فيما يختص بنشأة كاتمندو، انظر "M. Gutschow" "كاتمندو : تطور تاريخى ، بناء ملكى ، طبوغرافيا اجتماعية وطقوسية" فى مدينة كاتمندى اتسيريك

.٢٥٦ - ٢٤٧ ص ٣ / ١٣ Khumbu Hianad ١٩٧٦ Universitatsurlag Wagner
(١٣) انظر لومبارد "Lombard" ص ٨٤٧ Pour une histoire des Villes , " E.S.C
.٤ ١٩٧٠رقم ، du sad - Est asiatigue
(١٤) "Mesocasm, K. Levy" الهندوسية وتنظيم مدينة شمالية تقليدية فى نيبال ١٩٨٩ ص ١٠٥.
(١٥) اقتبس عن طريق م. سور "Sorre" : أسس الجغرافيا البشرية، باريس ارمندكولين ١٩٥٢، المجلد الثالث ص ١٧٨ .
(١٦) انظر B . Kolver , M. Guslsch : باختبور ص ٢٦.
(١٧) هـ. أ. أولد فيلد "H. A. Old Field" : صور من نيبال، الجزء الأولدلهى دار نشر كوزمو ١٩٧٤ ص ٩٥ - ٩٦ ، النسخة الأولى ١٨٨٠.
(١٨) د.ر. ريجمى : نيبال الوسيطة ، الجزء الأول، دلهى F. Mikhopadhyay ١٩٦٥ ، ١٩٦٦ ص ٥١٤ .
(١٩) B, Kalver ، خريطة طقسية م نيبال، منشورة فى "Folio Rare" ، شتيز فيرلاج، ١٩٧٦ صفحات ٦٨ - ٨٠ .
(٢٠) D.R Regmi نيبال العصور الوسطى ، المجلد الثانى اكلكتا ، ١٩٦٦ ، ص ٥٧٦.
(٢١) انظر م. سلير ، نفس المرجع المجلد الأول ص ٩٣ والثانى ص ١٠٨ - ١١.
(٢٢) انظر N.Gutschow ، مبانى ساحة الدار فى نيبال، القصور ، والمعابد، والأديرة للسكان ، فى A.L Dallapicola (ed.) Vijayanagara, City & Empire, New Currends of Research فيسبادت افرانز شتينر ١٩٨٥، صحات ٣٦٢ - ٣٧٩ .
(٢٣) G. Êoffin , P. Berger, L. Feville , V. Barre، ناناوتى ، قرية نيبال ، باريس ١٩٨١.
(٢٤) يصور من الأصل .
(٢٥) N. Gwschaw كتمندو، انطور التاريخى ، الهيكل المكانى الطبوغرافيا الاجتماعية والشعائر ، نفس المرجع ص ٢٥٠ ، انظر أيضا S. Levi .
(٢٦) S. Levi المصدر السابق، المجلد ٢ ، ص ٥٣ .
(٢٧) G. Toffin , Une fete newar de L' Indra jáfra a pyangaoniessai Sur la Valle`e de kadhmando الإثنوجرافيا رقم ٧٦ ، ١٩٧٨، صفحات ١٠٩ - ١٣٧ .
(٢٨) G. Oumezil , La redigian romaine archaique ، باريس بابو (الطبعة الثانية ) ص ١٩٦ .
(٢٩) مدخل إلى Hanuman D. haka ، كاتمندو INAS جامعة Tribhuwan ١٩٧٥ ص ٢٠

(٣٠) ج . جوندا J. Gonda : المملكة الهندوسية القديمة من وجهة النظر الدينية Numen ١٩٥٥ - ١٩٥٧ .

(٣١) يعتبر ملف الاثنوغرافيا الذى أله م. ألين M. Allen عبادة الـ "Kumari" كاتمندوNAS طبعة جامعة تريبهون ١٩٧٥ حتى الآن بمثابة الشيء الكامل على تلك العبادة الخاصة فى نيبال.

(٣٢) انظر R. Pradhan طقوس محلية وكونية بين هندوسى Newar فى كاتمندي، نيبال : دلهى قسم علم الاجتماع ١٩٨٩ ، رسالة دكتوراه.

(٣٣) ولقد تطور هذا الافتراض فى كتاب G. Toffin "مظاهر مملكة Newar الدينية فى نيبال" محفوظات العلوم الاجتماعية للأديان العدد ٤٨ عام ١٩٧٩ ص ٥٣ - ٨٢ .

(٣٤) تصور من الأصل الانجليزى.

"رينيه بيرجر"
*"Rene Berger"*

# العلم والفن : الأسطورة الجديدة ..

## التحول فى قواعد النظام القيمى والتربوى نحو الوصول إلى علم لدراسة وتوجيه النظام القيمى والتربوى

من المسلم به أن هناك العديد من العوامل المتداخلة والمتشابكة ، هى التى تتولى صياغة مواقفنا ورؤانا ، منها ما هو سياسى واقتصادى واجتماعى، ومنها ما هو مرتبط بالتطورات العلمية والتكنولوچية فى عصرنا ، خلاصة القول أن هذه العوامل من الكثرة والتعدد بحيث لا يصبح من الهين حصرها. ومما لا شك فيه أن لكل منا تصوره العام عن تلك التحولات الكثيرة والمتنوعة والتى أصبحت من سمات العصر الذى نحياه، خاصة تلك التحولات ذات العمومية والوضوح.

وليست النقطة المحورية فى هذه الدراسة ، هى الوقوف عند تلك الاختلافات التى تنشأ عن هذه التحولات المتسارعة والمتنوعة ، والتى تتبدى فيما تنطق به من معان عند كل مناسبة، بل إن الأمر الأكثر أهمية هو إلقاء الضوء على تأثير هذه الظاهرة فى سلوكنا ، خاصة خلال الحقب الأخيرة. حيث أصبح من المؤكد ومن خلال إختبار للمصطلحات الفنية فى تطورها ، أن ما تنطق به من ألفاظ له دلالاته ومعانيه المؤكدة، التى تتسم بالاستمرار والوجود والترابط المنطقى، من خلال اتحادها مع غيرها من الكلمات إما كبدايات لها أو ملحقات بها .

---

ترجمة : « بدر عقل »

إن هناك كثيراً من التعديلات يتم كل يوم على الصياغات اللغوية، وليس هذا الأمر سوى انعكاس لتأثير هذه الظاهرة، وللتمكين من التعبير السليم عن الأفكار والمعتقدات ، خاصة فى ظل الثورة التكنولوچية فى عالم الاتصالات التى يتسم لها مجتمعنا الراهن. لذا فإن معالجتنا لهذه الظاهرة لا يقف عند حدود "علم اللغة" أو حتى "نظرية المعرفة" التقليدية، كما لا يجب النظر إلى الصياغات اللغوية الجديدة بصفتها محض مصطلحات حديثة.، إن الأمر فى رأينا أكبر من ذلك .. إن هذه الصياغات هى دالة على أننا بصدد معرفة جديدة تختلف بحق عن كل معارفنا السابقة. إن العالم على مشارف عصر جديد، عصر يعلو على المستوى المدرك من قبل ، إنه عصر يتشكل فى الواقع قبل أن نلمسه أو تدركه حواسنا.

## صياغات منطقية غير تقليدية :

ما هى الاستجابة ؟ لو أنك ووَجهتَ « بكلمة » ما هو رد فعلك ؟ إن الأمر هنا ليس محض سؤال وجواب ، بل المقصود هو المعنى العام لرد الفعل، أى ذلك النشاط الداخلى الذى يؤدى إلى تغيرات عضوية للشخص، إما أن تؤدى إلى نوع من الاضطراب أو حالة من التوازن، وذلك تبعاً لنوع الكلمة التى هى بمثابة الحافز أو المثير لهذا التغير. إن هذا الأمر يضعنا على الفور أمام إشكالية معقدة، تتطلب منا فى آن واحد أن نلجأ إلى أساليب التحليل النفسى « الفرويدى »، وكذلك مناهج علم الضبط أو التحكم «السبرنطيقا» "Cybernetics"

إن كل نظام اجتماعى أو معرفى أو حتى تربوى " تعليمى " يحتوى على مجموعة من العناصر التى تتفاعل معاً ، لتنتج نوعاً من التماسك والترابط والاستقرار، يميز هذا النظام عن غيره من النظم الأخرى، ومن ثم فلكل نظام منطقه الخاص به، الذى يضمن تفرده من جهة، ويضمن القيام بوظيفته من جهة أخرى. بل يمكن القول إنه طالما توجد وقائع وأحداث، وتوجد أفكار وسلوكيات مشتركة، فثمة وجود « للمنطق » حيث أن نجاح أية ظاهرة هو فى تتابعها واتساقها، وطالما الأمر كذلك فلابد « للمنطق » فى هذا السياق. وهكذا فإن كل النظم والظواهر القائمة فى حياتنا لها منطقها، الأسواق، رجال الأعمال، السياسة، .. حتى الفنون لها منطقها الخاص مثل الفن المصرى القديم وكذلك الصيني، وللموضة أيضاً ولتقاليد الطهى منطقها وكذا الأقاليم.

لقد خضعت هذه الظواهر لدراسات مستفيضة من قبل الكثير من العلماء فى كافة التخصصات، خاصة فى مجال الأنثروبولوچيات، والإثنولوچيا، حيث برهن العديد منهم على سلامة هذه الرؤية وأهمية هذا المنطق فى دراسة كل ظاهرة، ... حيث ما زالت الهوة

واسعة بين المنطق القائم على الشعور أو ذلك المستقى من إعلانات الصحف وأجهزة البث الإذاعى والتليفزيونى، وبين المنطق القائم على الإدراك السليم والبحث المنظم، أو كما قال بسكال « إن للقلب مشاعره لكنها دائماً مشاعر جاهلة » (فرانس تيل كوم : المستقبل الممكن). ( France Telecom : the future in advance). إن عملية التصنيف العلمى لكافة الصيغ، وعرضها فى تنوعها واختلافها طبقاً للعصور والثقافات والمواقع، وإعمال العقل فى دراستها، ليمثل فى رأينا المنطق السليم، من أجل الوصول إلى فهم دقيق[١].

لقد كان هناك العديد من الصيغ المنطقية التى تطورت جنباً إلى جنب مع الصيغة الأرسطية، تلك الصيغة التى قدمت فى حينها رؤية ثورية للتغيرات. إلا أنه بموت أرسطو، كانت هناك صيغ أخرى قد بدأت تأخذ مكانها، وأغلبها قد قام على تصور شكلى للوجود مستبعداً الرؤية الحسية التى كان قد وضع مبادئها أرسطو. وقد تركزت القياسات العقلية فى ثلاثة مبادىء. المبدأ الأولى هو مبدأ الوجود أو « الكينونة » ويعنى أن الشىء لا يكون إلا ذاته ، أما المبدأ الثانى فيقوم على أساس إلغاء التناقض أو نفيه أى أن الشىء لا يساوى إلا نفسه، أما المبدأ الأخير فهو نفى للوسطية بمعنى لا يجتمع شيئان فى مركب واحد.

وقد يكون من المفيد أن نلقى نظرة سريعة على بعض الصيغ المنطقية الأخرى[٢]. خاصة تلك الصيغ غير التقليدية، فعلى سبيل المثال. كان هناك الصيغة المشوشة والتى كانت محاولة لتأسيس مفهوم عن الانتقال التدريجى بين الحقيقة والمطلق، كذلك وجدت الصياغة الأخلاقية والتى قامت على نحت تعبيرات من نوع ، هذا يجوز .. هذا ملزم، هذا محظور .. هذا إختيارى وهكذا، ثم كانت هناك الصيغة المعرفية والتى حاولت تقديم مفهوم لكل من الاعتقاد ، والمعرفة ، أما المنطق الشرطى فقد قدم تصوراً مفاده أن الضرورى والممكن وغير الممكن والطارىء كلها أشكال مختلفة لجوهر واحد هو الحقيقة .. ثم كانت هناك صياغة أخرى مثل تلك الصياغة التى حاولت التأكيد على أن جميع الاستدلالات لا يمكن أن تكون واحدة ولو كان مصدرها واحد، كذلك وجد المنطق الزمنى «التاريخي» والذى قامت رؤيته على أساس ارتباطها بالأحداث التاريخية (أو بزمن وقوعها) سواء فى الماضى أو المستقبل، ولضمان لجاح هذه الصيغة فلابد من ترتيب الأحداث زمنياً وكذلك أخذ الحقائق الراهنة فى الحسبان.

إن هذا العرض أو الاستقصاء لتلك الصيغ غير التقليدية للمنطق، يعكس بوضوح ذات الحالة التى عليها معتقداتنا وأفكارنا ، من زاوية التعدد والتباين، وهو الأمر الذى

ينعكس بالضرورة فى سلوكياتنا، وكذلك فى لغتنا الفطرية، حتى لو تشابهت الظروف والجوانب الوضعية على المدى القصير، فهل تتشابه الجوانب الوجودية على مستوى الخبرة الخاصة لكل منا وهل يمكن تحديد ذلك[٣]؟ .

لقد تسبب المناطقة الغربيين فى إشكالية هامة، ترجع إلى قيامهم بتشويه النظم المنطقية غير الغربية. خاصة الصيغة الهندية، تلك الصيغة التى جرى دراستها بعمق كبير خلال النصف الأخير من هذا القرن. وعلى سبيل المثال فقد قام أحد المناطقة غير التقليديين ويدعى مايايا "Nyaya" بتأسيس صيغة للاستدلال تقوم على مراحل خمس :

١ - الوصول إلى البرهان، وهى مرحلة الانعزال وكبح الغرائز.

٢- مرحلة الكشف أو الإقناع (نوع من التسامى الذاتي). ٣ - القدوة (أو المثال) النضج يقربك من الحقيقة عبر التسامى على العواطف. ٤ - النزول إلى الواقع للتطبيق.

٥ - الاستنتاج أو الرؤيا ...

كما يجب ألا نغفل كذلك فى هذا المقام، الإضافات التى قام بها رجال «اللاهوت» ولعبت دوراً فى تطور المنطق، والتى تأسست على التكامل بين المعرفة المباشرة المكتسبة عن طريق الحواس والمشاعر، والمعرفة المنقولة عن تراكم الخبرات السابقة.

لقد قام علماء الأجناس ، واللغويون وكذلك علماء الأنثروبولوچيا بعرض هذه القضية بإسهاب مصحوبة بالإيضاحات والشروح. ومنهم على سبيل المثال بنيامين لى ورف "Benjamin Lee Whorf" فى دراسته عن هنود « الهوبى » حيث قام بتوضيح أن اللغة التى تتحدث بها قبائل « الهوبى » "Hopi" لا تشتمل على أفعال تشير إلى زمن الحدث (الماضى ، الحاضر ، المستقبل) بل هى تُعنى أساساً بالإفصاح عن نوع المتكلم ومدى وضعه فى القبيلة، ويتبدى ذلك من خلال تعبيره عن نفسه خلال الحدث. وهى فى ذلك لا تتشابه مع اللغات الحية الأخرى مثل الإنجليزية والفرنسية. وهو يخرج من ذلك ، بأن لكل لغة نموذجها الخاص بها ، يعتمد على خصوصيتها فى التركيبات اللغوية التى تخلق التبادل والتأثير الفعال بين المتحدثين بها [٤] .

إن جوهر هذه الظاهرة ريماورد فى شكل ملاحظات أولية فى ذلك التقرير الذى أعده «ليفى شتراوس » "Levi Strauss" يجب أن يظل كل شيء مقدس فى مكانه » ، وكذلك الإضافات التى قدمها الأنثروبولچيون، والتى أفصحت عن الدور الذى قامت به المقدسات التى شكلت عناصر النظام المعتقدى والجماعى فى كثير من المناطق، وهى النظم التى تم تدميرها عن عمد فى نطاق الغزو الاستعمارى والاستيطانى لهذه المناطق[٥] .

وبهذا السياق يكون « المنطق » كل « المنطق » مرتبطاً بجوهر هذه النظم التى كانت قائمة

والتى تصل فى حركتها النهائية والمطلقة إلى المقدس. من ذلك العرض المتقدم ، فإنه يمكننا أن نلخص قولنا فى النقاط الآتية :

١ - إن كافة المعتقدات فيما تشمله من سلوكيات ومؤسسات لا تخلو من المنطق، وهذا المنطق هو الذى أمن لها الشرعية والترابط المنطقى بين عناصرها وتفاعلها معاً.

٢ - كانت هناك أفضلية واضحة فى الثقافة الغربية منذ وقت مبكر لإعطاء الأولوية للمحسوس المادى والسببية العقلية وهو الأمر الذى قاد إلى مفهوم انقسامى ونظام قيمى تربوى يتسم بالتجزيئية.

٣ - وانعكاساً لرمزية الرؤية فى الثقافة الغربية، فقد تأسست مرجعية تستند على العقل، وعلى ذلك النظام القيمى التربوى المنضبط، للحصول على أية إجابات للقضايا المطروحة على الإنسان خاصة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، وقد أعتبرت هذه المرجعية هى الأساس التاريخى كشرط للتطور الحضاري.، مع التسليم على نسبية هذه الشروط.

٤ - وانطلاقاً من هذه الرؤية فى الثقافة الغربية. فإن العديد من المنظومات القيمة الانضباطية والتى ظهرت فى وقت لاحق، انصب كل اهتمامها على امتلاك القوة التى تتمكن بها من التعامل مع الواقع المادى من أجل تعديله.

٥ - لذلك فإن التحول فى النظام القيمى التربوى المنضبط، لم يتبد فى نوع واحد من التقدم، بل أخذ أشكالاً متعددة ومتنوعة ومتفاعلة من قواعد الانضباط القيمي، قادت إلى نوع من النظرة التجزيئية والانقسامية للواقع، ثم العودة إلى نوع من التكاملية مرة أخرى (التحليل - التركيب)[٦] .

أما على مستوى الأسطورة فقد أخذ المقدس شكلاً حياً متجسداً (يتناقض تماماً مع مضمون المنظومة الرياضية) وفاعلاً، حيث أصبح الله هو المرجعية، وتبدت المنظومة القيمية التى تتحكم فى السلوك من خلال تحول المقدس (الله) إلى مفعول به.

ففى أسطورة "أوزوريس" وهو المعبود الأول عند المصريين القدماء، والمتحكم فى أقدارهم، وواهب الحضارة. يقتل هذا الرب على يد أخيه « ست » ثم تقطع أوصاله وتنثر بطول أرض مصر، ثم تقوم أخته وخليلته "إيزيس" وبمعاونة من "أنوبيس"، "وتوت" ، "ونفتيس" ، بلملمة جسده وجمعه مرة أخرى ، وفى حضور إله الموت تتلى التعويذة المقدسة فتبعث فيه الحياة من جديد. فى نفس الاتجاه تأتى قصة صلب المسيح، حيث يتم الانتقال من جوهر إلى جوهر آخر، حيث تنتقل الروح القدس من الأب لتتجسد فى المسيح "الأبن". [ وبعد المضى إلى أبعد من ذلك فى سرد العديد من الأساطير المتشابهة، فإننا

نطرح سؤالاً، بدون سوء نية، هل كان هؤلاء الباحثون والمشاركون فى الندوات والموائد المستديرة، ينقصهم ذلك التشابه بين أسطورة "أوزوريس" وصلب المسيح، كى يدركوا أن مبادئ قتل الروح ، والكلمة، هى منظومة معرفية جديدة ، تعُد تحت جميع الظروف نوعاً من التفاعل بين النظم القيمية ذات القواعد التربوية المنضبطة ؟.

## نموذج التحول فى قواعد الانضباط القيمى :

فلنترك الآن عالم الأسطورة، ذلك النموذج الذى قام بطرحه نوربرت ونر "Norbert Wiener" الطفل المعجزة ، والذى لولاه ما تمكن واحد من هؤلاء المحدثين ، من أن يبرهن على عملية تجسيد الله فى الإنسان فى أسطورة "إيزيس"(٧) .. إنه الرياضى والفيلسوف وأبو السبرنطيقا، والتى كانت أعماله أكثر نجاحاً فى تقديم نموذج على التفاعل بين قواعد الانضباط القيمى التربوى للنظم المختلفة. إن الحلقات الدراسية وأقسام الدرس والتى جمعت بين علماء من تخصصات وأنشطة مختلة - رياضيين وبيولوچيين وفيزيائيين، وأطباء - قد أظهرت مناقشاتهم التى قامت على أسس عقلية ، ذلك الوصف الذى ورد فى كلمات ونر "Wiener" على مدى سنين طويلة فكان الدكتور "روس بلو" "Dr. Ros enblueth" يؤمن، وقد شاركته هذا الإيمان، بأن هناك الكثير من المناطق كانت مؤهلة للتطور العلمي، إلا أنها أهملت وكأنها بلاد بلا بشر، بينما واصل البعض الآخر تأسيس العديد من العلوم فى شتى مجالات المعرفة »(٨) .

لقد كان هذا الايمان المشترك يسعى فى المدى البعيد إلى تأسيس علم جديد للمعرفة لدراسة السلوك والعادات والتقاليد، خاصة فى تلك المناطق التى تتطلب أن نقوم بإعادة اكتشافها.

لقد كان التحدى الذى يواجه هذا المسعى يكمن فى التقاليد التى تكرس للانقسام بين العلوم المختلفة من جهة، ومن جهة أخرى تلك السلطة التى تقف وراء تأكيد هذا الانقسام. لقد تحول إيماننا بهذا الحلم بمثابة عقيدة دائمة ومستمرة «لقد كان حلمنا ولسنوات طويلة، هو أن نؤسس معهداً للعلماء مستقلاً، تتوحد فيه جهودهم البحثية، فى واحد من تلك الحقول العلمية التى لم يتم التوصل إلى اكتشافها بعد، ولم يكن هناك ثمة أهمية لأن يتولى إدارة هذا المعهد لجنة إدارية، أو رئيس مجلس إدارة، حيث أن وحدة الجهود فى هذا المعهد تقوم على تلك الرغبة العارمة والتوحد الروحى النابع من الفهم المشترك، من أن هذه القضية هى بمثابة شيء مقدس وسوف يستمد كل منا القوة من هذا الإدراك الواعى بها »(٩).

ومن الأصوات التى تشابهت إلى حد كبير مع أفكار "ونر" ما جاء على لسان وايلى كندسكى "Wassily Kandisky" فى مقالته الشهيرة، "الروحى فى الفن". «إن

هؤلاء الفنانين لا يملكون سوى استخدام أيديهم وما يصدر عنها من لمسات، تلك اللمسات التى تحدث فى الناظرين نوعاً من الإنفعال الحقيقى للنفس، ولمشاعرهم الباطنية، إن ذلك التناغم فى الألوان الذى يقوم بإبداعه الفنان لا يقوم إلا على مبدأ واحد فقط، هو مبدأ التأثير بالاتصال من خلال النظر، وأن حساسية النظرة الإنسانية هى التى تخلق الانفعال والاستجابة. ويمكن القول أن هذه القاعدة هى ما يطلق عليه «مبدأ الضرورة الداخلية»[١٠]. إن الضرورة الروحية عند "ونر" ، وكذلك مبدأ الحساسية عند "كندنسكي" فى ترابطهما يشكلان فى رأينا قاعدة للإدراك، وعلى أية حال فقد ابتدع كل منهما رؤية لإدراك العالم ستظل قائمة ومستمرة »[١١] .

وهكذا فإن التحولات في قواعد الانضباط القيمى والتربوى لا تتقاطع فحسب عند ضرورة تأسيس علم لدراسة هذه القواعد مثلما يدعو ونر ، بل تنطلق كذلك من الإيمان ، ومن كل حركة قوية تؤدى إلى نظام جديد، وسبرنطيقا تتسارع للتحول إلى علم أو حتى علم لدراسة قواعد السلوك الإنسانى. لذا فإن الحقيقة تبزغ بوضوح خلال حقبة تاريخية لم تكن سوى نتيجة لضغوط عامة من قبل قوى قطبية، وهذا هو السبب فى الوجود المتعدد والمشترك لكثير من العلوم مثل البيوسبرنطيقا، والنيروسبرنطيقا، والفيزوسبرنطيقا والذى يمكن أن نطلق عليها نوعاً من التعايش أو الائتلاف.

عمليات التعايش والارتباط فى الوظائف اللغوية (من خلال الكلمات المركبة أو بدونها) أو فى مجالات العلوم المختلفة، مثل، السبرنطيقا والمجتمع،و السبرنطيقا وعلم الاجتماع، والسبرنطيقا وعلم السيكولوچى، والسيبرنطيقا والثقافة وأخيراً السبرنطيقا والفن ... إلخ - والتى كثيراً ما تؤدى إلى تداخل النماذج التى يقوم بتصميمها طرف من الأطراف فى مجال علم معين، مع خصائص السبرنطيقا .. ليست فى الواقع إلا تعبيراً عن أن كافة الظواهر ترتبط ببعضها البعض بطريقة عضوية فى مجال التجريب أو على أرض الواقع. لذا فإن العلماء من الناحية الواقعية يسعون للالتقاء على تصور مشترك لبحث الظواهر الكونية، وسوف يكون ذلك بمثابة فتح جديد للبشرية.

وهذا هو بالضبط، ما حدث فى مجال الفن والابتكارات ، حيث تم وضع تصور فى محاولة لتفسير المنطق الكامن وراء العملية الإبداعية من منطلق التشابه فى عملية الإبداع فى المجالات المختلفة. وهذا التصور هو نتيجة لوحدة الجهود المشتركة لجماعة من الفنانين والمهندسين والدارسين والرياضيين، الذين بدوا كشخص واحد : ألبرت "Alberti" بييرو ديلا فرانشيسكا "Piero Della Francesca" .. فتروڤيس "Vitruvius" ڤيولا "Viola"، برونيل لاسكى "Brunelleschi" ...إلخ (يظل ليوناردو دافينشى هو

النموذج الأسطورى فى هذا المقام). لقد أنصب اهتمام الباحثين كل فى دائرة أختصاصه ، وباستخدام المنهج العقلى، على دراسة مرحلة لنبالة وإلقاء مزيد من الضوء على إبداعها ، السرقرزا فى ميلانو، والميدتشى فى فلورنسا ، مونتى فلتروف أوربينو، وجونزاجا فى مانبترا ، أوربان الثامن ولد فى الماشرفى روما، وآلدومانشيو وفرانشيسكو كولونا فى فيتسيا.

إن الرسم المنظورى لم يأمن إكتشافاً منعزلاً أو فجائياً، بل كان ثمرة حقيقية لعمليات التفاعل والتبادل بل والمراجهة التى أدت الى انبثاق المفهوم الجديد للكون[١٢]. إن المنظور الثلاثى الأبعاد، لم يكن سوى عملية إدراكية قصد بها مراجهة النموذج الوجودى الثنائى الأبعاد، أو على حد قول ألبرت « إن الصورة هى الرؤية البصرية، المثلثة». ويمكن القول إن التأثير الذى أحدثه الرسم المنظورى أو الثلاثى الأبعاد، يتماثل إلى حد كبير مع التأثير الرائع التى أحدثته نظرية السبرنطيقا. وقد أكد إروين بانوفسكى "Erwin Panofsky" على علمه المؤثر "الرمز فى الرسم المنظورى" على أن عملية التجانس بين الفراغات فى الرسم المنظورى لا تجعلك تشعر بأن هناك ثمة فراغ على الإطلاق، حيث أن الفراغ جزء من العملية البنيوية للصورة أو هو نتاج لها، إن بنية الصورة قد أتت بمفهوم عقائدى جديد، مفهوم إنسانى ليحل محل تلك المفاهيم التى كانت سائدة فى العصور الوسطي، بل ويمكن القول إن الرمزية الإلهية قد تنحت عن الطريق لتفسح المجال لرمزية إنسانية.

إن العمود الفقرى لكافة "الهياكل" عبر كافة العصور والمجتماعات والحضارات، لم يكن سوى محاولة لإدراك الراقع والتعرف عليه ، ومن ثم فإن الصيغ الرمزية كانت فى عملية تطور وتغير مستمر. ونموذج الحضارات القديمة مثل المصرية والهندية والصينية واليابانية، ليست إلا برهاناً على هذا الفهم، ليس هذا فحسب، بل إن الفن الحديث لأصدق دليل على عملية التغير هذه. إن النظم الرمزية لم تكن سوى دلالات تم بواسطتها إدراك مفهوم الحقيقة، بل إن هذه الرمز فى حركتها وتبدلها هي التى عززت هذا المفهوم لدى البشر. ولقد حدد فرانك ستال وهو واحد من الرواد فى مؤلفه « الصورة والمكان » «أن الرؤية الحقيقية لعملية التعبير فى النظام تقوم على الاستخدام الحر الاختيارى » لمجموعة من الوسائل البسيطة، لتوضيح الفن، فعملية الرسم على سبيل المثال ليست سوى القدرة على التعبير الراضح فى لحظات محددة، دون الوقوع فى محاولات نظرية، للوصول إلى فهم صورة العالم وذلك انسجاماً مع الفرضية القائمة التى تعرد بنا إلى مركز الإنسان فى الكون أو الطبيعة[١٣]. وفى دراسته المعنونة «الرسم والمجتمع» ميلاد وصعود الفن

التشكيلى من عصر النهضة إلى التكعيبية، قدم المؤلف شرحاً وافياً عن التطور الفائق للفنون، انطلاقاً من الدائرة الذاتية والنظرية، إلى التبعية الحتمية للواقع، أى للظروف المحيطة بالفنان من سياسية واجتماعية واقتصادية، وهى ذات الصياغة التى استخدمها فى كتابة السابق الصورة والمكان [١٤] .

لقد كانت عملية النهوض فى المنظور الثلاثى «أو الرؤية المنظورية» تتم بطريقة تدريجية عبر عملية تأصيل شملت جميع مجالات المعرفة، فلم تقتصر على مجال الفنون التشكيلية فحسب، بل شملت كذلك الرياضيات « المنظور فى الهندسة » ، بالإضافة إلى شمولها لأشكال أخرى من الفنون كالمسرح والباليه، ومنذ ذلك التحول فى قواعد الانضباط القيمى والتربوي، والذى يعد تحولاً هيكلياً يبشر بمولد عالم جديد أصبح الاتجاه القائم فى كثير من الأقطار، هو خلق مجموعة من الوسائل والأساليب وتوظيفها لفرض هذه الرؤية فى تأسيس الكون خاصة فى مجال التعليم. إن هدف هذا المنطق الوجودى قد زيف فى تأثير الواقعية الذى بدأ يضمحل وينحط إلى مجرد واقعية خيالية أو واهمة.

لقد ظهرت مشكلة بحثية على درجة من الأهمية والخطورة، إبان ظهور الكمبيوتر، والذى بواسطته تم التوصل إلى اكتشاف تقنية جديدة فى مجال الفن أطلق عليها« الرسم المتعدد » وهى أسلوب يمكن بواسطته إنتاج أشكال كثيرة ومتعددة من الرسوم. وقد أنشأ الكثير من المدارس الفنية أقساماً لدراسة هذا الأسلوب الجديد، بل إن هناك معاهد تخصصت فى تدريس هذه التقنية فقط، كما أقيمت العديد من المعارض والمهرجانات لهذا الفن الجديد فى كثير من الأماكن (التصوير بالكمبيوتر)[١٥] .

لقد صدر العديد من الدراسات التى تدعو دون تردد إلى استخدام هذه التقنية الجديدة، واقتناء الأشكال الفنية التى يبدعها الكمبيوتر« لكن الأمر لا يعدو أكثر من خيال صناعى ، سرعان ما يفقد تأثيره خاصة فى تلك الصور المطبوعة كميائياً أو ذات الوسط المغنط، فالأمر بالنسبة لهذه التقنية لا يعدو أكثر من مجموعة من العمليات الحسابية، لاستخراج رسوم سبق وأن تم برمجتها[١٦] .

### - الإسراف فى قواعد الانضباط القيمى - رؤية معرفية :

دون الدخول فى التفاصيل ، هل يمكن أن نسأل اليوم ، لو لم يكن هناك أصول مشتركة للعلوم خلال العقود المختلفة ، فهل كان يتوقع أحد ذلك التحول الجديد فى قواعد الانضباط القيمى والتربوى [١٧] . إن جميع العلوم قد ساهمت فى خلق نظم تفاعلت فيما بينها ، لتخلق أشياء تجديدة ومواضيع للبحث جديدة انتقلت بنا إلى عوالم

جديدة من المعرفة وحقول جديدة للعلوم، مثل السبرنطيقا، البيولوچيا، الرياضيات، اللغة، الفلسفة، الطبيعة، الأنثروبولوچيا، الاقتصاد، الاجتماع وهلم جرا .

إن عملية التضامن كانت بمثابة القوة التى جعلت العلوم ذات الاساس المشترك، تنطلق إلى آفاق رحبة فى محاولة رائعة لوصف وشرح ومحاكاة كل مراحل الاعتقاد الإنساني، وبشكل عام كافة القدرات الانسانية، العقل، الادراك، التعليم، الاتصال، القرارات، لقد تميز هؤلاء العلماء بقدرة هائلة على التفاعل النشط والواسع بقواعد الانضباط القيمى والتربوى على المستوى العالمى، والتى مكنتهم من عرض نظم ومناهج العلوم التجريبية والإنسانية، إن هذا العمل الذى يقومون به والذى يسعى إلى توحيد مفاهيم الخطاب العلمى كمرحلة أولى لتوحيد العلوم بصورة واضحة وبسيطة، يعود بالدرجة الأولى إلى ذلك التنامى فى حقل العلوم الإنسانية. ليس هذا فحسب بل إنهم يحاولون التعرف على تقنية العقل البشرى من خلال الاستعانة بعلوم الكمبيوتر التى كانت التطورات الحادثة فيها هى بمثابة الرباط الذى جمعهم منذ البداية.

إن عملية توحيد العلوم باتت تتطلب اقتراح وابتكار العديد من الوسائل والتقنيات كضرورة ومدخل لتحقيق الطموح إلى خلق « معرفة عالمية » معرفة تهدف أول ما تهدف إلى أن تمسك البشرية بالعلم فى يد وفى يدها الأخرى تمسك بالفلسفة. إن هذا الطموح يجعلنا نتوقع تقارباً بين العلماء سوف يسفر عن هيئة جديدة تكون أكثر استعدادا للاستجابة إلى التعقيدات والمشكلات الناتجة عن التحولات المتسارعة في عالمنا الراهن(١٨).

وفى إطار ذلك التعدد والتنوع فى المفاهيم بالنسبة لقواعد الانضباط القيمى والتربوى على مستوى العالم، ألا يدفعنا ذلك إلى التحول النشط لهذه القواعد، إن هناك حركة سياسية عارمة تشمل كافة الأقطار تدعو إلى هذا التحول، إن هذه الحركة لا تفتقد إ لى الجذرية، كما أنها تشمل كافة معارفنا القائمة، ولا بد من التأكيد على أن عدم رصد هذه الحركة بصورة كاملة، لايجعلنا ننكرها أو نعتقد أنها ظاهرة وهمية، إن البناء السياسى والبناء العقلى على مستوى العالم باتا فى حالة تحول كامل .

إن النظر إلى العلوم المختلفة بصفتها ذات أصول مشتركة، يجعلنا نلاحظ بوضوح أن هناك ثمه مبدأين يشرقان فى سماء العلم " الأول هو الميل إلى التكامل" . أما " الثانى فهو الاتجاه إلى الارتباط" . وإذا أخذنا فى الاعتبار مفهوم التراكم التحليلى، فإن النظرة الواقعية تؤكد على ضرورة أن يستنتج النظام القائم رموزاً جديدة لنظام مؤسسى على

الصيغة العقلية، إن الاستنتاجات الأخيرة لعلم البيولوجيا، قد سلمت بوجه الشبه بين الشبكة الصناعية لتقنية التحكم، وتلك الشبكة الوصفية التى تتحكم فى وظيفة العقل البشرى.

إن نظام الإشارات المنطقى، وكذلك الاستنتاجات المؤسسة على البرامج التقليدية، لن يكتب لها الاستمرار طويلاً ، بل سيحل عوضاً عنها صياغات ونماذج جديدة نتيجة للتوسع فى طاقات النظام ، هذه النماذج سوف تؤسس بالدرجة الأولى على الذكاء الاجتماعى لتتوافق واحتياجاتنا الراهنة، إن هذه الصياغات سوف يتم خلقها فى معاهد العلم والبحث، وبوسائل ضخمة تتوافق وأهميتها(١٩) .

والسؤال الآن هل كان يمكن دون التطورات العلمية التى وسعت القدرة على الادراك وطورت القدرة على الاتصال ، أن نقوم بدراسة النموذجين الأصليين للفلسفة ؟ ، وأن نشتق منهما كثيراً من المبادىء، مثلما فعل على سبيل المثال كلوز ديلوز فى مؤلفه الذى حمل عنواناً غامضاً "Le Pli" (٢٠). عند شرحه لفلسفة ديكارت ، ولفلسفة ليبيتز.

والنموذج الأول يقوم على اعتقاد « التمييز بين واقع الأجزاء التى تؤدى إلى الانقسام بحكم قابليتها للانقسام إلى أجزاء متناهية فى الصغر، وبين الاجسام ذات الوجود المطلق». وهكذا فإن المشكلة تظل قائمة، فقط يتم تقسيمها إلى وحدات صغيرة. وطبقاً للمنهج الديكارتى فإنهم يعودون بتجميعها مرة أخرى طبقاً للقواعد التى وردت فى مقالته عن "المنهج" والتى تقوم على مفهوم منفرد للواقع، يؤدى إلى قبول الواقع الظنى أو الاستنتاجى. وهذا الفهم يتناقض والمفهوم « الليبتزى » والذى كشف عن الاستخدام الغامض للعبارات. واللجوء إلى نوع من المجاز والاستعارة.

إن مفهوم الانقسام يدفع بنا إلى الاعتقاد بأن الحالة التى توجد عليها الأشياء قابلة للانقسام إلى ذرات متناهية فى الصغر ، مثل تحول الرمل إلى حبيبات صغيرة، أو تمزيق قطعة من الورق أو ثوب إلى قطع صغيرة غير متناهية.

إن المفهوم « الليبتزى » يختلف مع مفهوم « ديكارت » عن «الأجزاء اللامتناهية» حيث يؤكد على الاستمرارية دون غموض ، وأن الاشياء تأخذ شكل فيض من الموجات لا تخضع حركتها الداخلية للانكسار أو التلاشى ، بل تنتشر فى شكل حزم متحدة.

إن خبرتنا الذاتية والجمالية والفنية على وجه الخصوص، إذا ما نحينا جانباً الوجود الكمى للأشياء، نؤكد على إن عملية الانفصال تماثل تماماً عملية الانقسام، حيث تتحول الأشياء فى ظلها إلى أجزاء منفصلة غير متناهية. لذا فإن الفسيفساء لا يمكن أن تتحول إلى مجموعة من القواعد مثلما تعامل معها التكعيبيين. فالأجزاء المكونة "للشيء" على

درجة عالية من المواجهة بين الذات والموضوع، وأن هذه الجزيئات فى عملية جدل مبهمة وصلبة طبقاً للمنظور الديكارتى. لذ فهل يمكن القول أنه بدون الصيغة التى توصل إليها ماندل بيرت « لوجود الحدس » هل كان يمكن ابتكار المرحلة الأولى من الكمبيوتر[٢١] .

ودون الذهاب إلى أبعد من ذلك ، فإن علينا أن نحدد التكامل بين عملية الإدراك ، وواقع الاتصال . بشرط أن نحدد وظيفة كل عملية فى المستويات المختلفة. إن عملية الادراك تمدنا بالمنهج الذى يمكننا من تقسيم الواقع إلى أجزاء، أى تجميع المشكلات عن طريق تقسيمها، ثم نتولى حلها فى ارتباطها العملى بالواقع ، أما عملية الاتصال فإنها تمدنا برؤية جزئية أخرى عن الواقع من خلال الإدراك والملاحظة والتعليم. وبدون الشك فى قيمة هذا المسلك الذى مال مؤخراً إلى خلق نوع من التكييف بين هاتين العمليتين، فإن استخدام أى منهما لابد وأن يتم بطريقة مناسبة وفى موضعها السليم، خاصة وأن أسماعنا تلتقط صدى تلك الصيحة « إن كل شىء مقدس يجب أن يظل فى مكانه » .

والآن ما هو التعريف المحدد لهذا المفهوم الجديد ؟« ما وراء قواعد الانضباط القيمى والتربوى » ، إن الوصول إلى تعريف لهذا العلم الجديد يجعلنا نبدأ ونحن على بينة به، حيث أن الوصول إلى علم ينظم عملية الانضباط القيمى والتربوي، أمر سوف يكون أكثر تميزاً من تلك القواعد القائمة الآن ، كما ستكون منفردة كذلك عن مفهوم الكثرة والتعدد ، أو مفهوم الانقسام فى قواعد التحكم فى السلوك الإنسانى، وكذلك عن مفهوم التفاعل. إنه مفهوم جديد يقوم على رؤية جديدة لاتحد ولا تهمل أى من الاتجاهات القائمة التى يتضمنها مبحث قواعد السلوك.

ومن المتصور أن كل عملية معرفية هى فى الأساس عملية صياغة للمصطلح فى أوسع معانيها ، وأن عملية الصياغة تلك تفصح عن نفسها الآن فى كثير من المناطق بمستويات ودرجات متفاوتة ومتباينة، ولابد من التأكيد على أن كل لغة تتولى صياغة المفاهيم الخاصة بها ، تلك المفاهيم التى تجعل من التقسيم للواقع أمراً يمكن التعامل معه ، وليس ذلك إلا نتيجة لوسائل الاتصال التى سهلت من عملية الاستخدام لهذه المفاهيم ، كما علينا أن نؤكد وبشكل مباشر أن اللغة التى نقوم بالتحدث بها ، هى فى فطريتها اكثر تعقيداً مما نتصور ، بل وتتناقض فى كثير من الأحيان مع الصورة التى نملكها أو نعبر بها عن أنفسنا ، وأن هذا التعقيد يفصح عن نفسه فى كل وقت حتى فى تلك التصريحات البسيطة التى عادة ما تكون مملوءة بالغموض. من نكون نحن إذن ؟ ياله من سؤال ساذج، لكنه يعبر عن معان مختلفة تماماً تعتمد على ما تحت أيدينا من معلومات مؤكدة، أو ما تصنعه فينا من معان ، تحمل التهديد أو التخويف، أو كلمة السر على سبيل المثال.

إن عملية الاتصال اللغوية تحمل دلالتها فى داخلها ، كما أن المواقف التى نحن فيها أثناء عملية التعبير هى التى تكمن وراء عملية الخلق للمعانى والدلالات لما ننطق به من كلام. " إن كل كلمة تحتوى على ثلاث حقائق فى الصياغة اللغوية، وكذلك فى الدلالة " هذا ما أعلنه "J.J Gruze" . فأولاً يتم استخدام الكلمة الواحدة للتعبير عن كثير من المعانى ، وثانياً تتوحد الكلمة مع غيرها من الكلمات فتعطى دلالات أخرة ، وأخيراً القدرة على تطويع هذه الكلمة فى كثير من الأحيان. إن البحث الهندسى لا يمكن أن يحول المثلث إلى شكل آخر، لكن سيظل المنطق الفطرى مستمراً فى التحول لكى نتعامل معه[٢٢] .

هل يمكن أن نتخيل موقفاً خالياً تماماً من الغموض ؟ فى الغرب تمكن العلماء من أن يبتكروا ويطوروا فرعاً من المعرفة، يعتمد فى منهجه الأساسى على النموذج العلمي، ذلك النموذج يتضمن العقلانية كمبدأ أساسي، كما يعتمد على الأساس العقلى للتعامل مع الأشياء. لقد عاش « ديفيد هيل برت » وهو يعتقد أن فى الإمكان خلق صياغة رياضية شاملة تنتظم فيها كافة المناهج، إلى أن توفى فى عام ١٩٣١، كما أوضح «كورت جوديل» فى المقال الشهير الذى ظهر فى ذات الوقت « أن كل فرضية لا يمكن الدفاع عنها طوال الوقت ، وتلك الفرضية وضعت الرياضيين فى حالة من الحيرة مثبطة للهمم، إن الأسلوب الرياضى من البداهة، أن يخلق حدوداً داخلية تستبعد تماماً كل إمكانية للبديهة[٢٣] . أو كما أضاف فى مذكراته التى نشرت فى عام ١٩٦٣ « هل هناك برهان على أن أى شكل نظامى يحتوى على علاقات نسبية طورت فطرته المحددة، إن هناك فروضا حسابية غير مفصول فيها حتى الآن، بل وأكثر من ذلك إن مكونات هذا النظام لا يمكن أن يتم إثباتها من خلاله. وهذا يقودنا إلى الملاحظة التى قدمها «چين فيزجيرارد » والتى مكنته من أن يلقى الضوء كاملاً على عالم الإشارات، أو فشل ردود الأفعال» ما هو التصرف أو الإجراء التلقائى أو الميكانيكى للعقل، وما هو نمط التقنية الرياضية - إن كل شىء يمكن أن يتحول إلي لعب بالاشارات بواسطة استخدام كمبيوتر ضخم. إن هذا بلا شك معالجة شكلية لموضوع اللغة، وبالنظر بدقة إلى محتويات هذه الرؤية، يتضح أنها نوع من التعامل البيروقراطى فى اللغة من الناحية العامة، ولا شك أن عملية الاعتقاد تقف وراء هذا البغض. وبعيداً عن اليأس فإن « جوديل » يقودنا إلى الحل الأخير، دعنا نكون سعداء لهذه المسافة بين الرأى والواقع، دعنا نبتكر، وفى جميع الأحوال فإن الحقيقة يتم دفعها إلى الأمام، وفى كل نظام معرفى لا تتشكل القضايا مثلما تظهر فى الوجود، بل يجب أن نعمل فى ظل الاعتراف بوجود « فجوة » فكلا الأمرين يمكن أن يحمل الضرر بنفس الدرجة التى يحمل فيها الخير، إن ثمة شىء ما بالتأكيد يقف وراء كل صياغة[٢٤] .

ومن زاوية أخرى، هل نحن متشبعين بشكل يومى باللغة التى نعرفها ، لذلك فهى تفجر عمليات الاتصال المادية والممكنة، وهل يمكن الوصول إلى حالة لغوية « صافية » تزيل عنها كل غموض. ويتبدى هذا الأمر بشكل واضح فى تلك المعالجات التى تتم للشعر القديم أو ما تبقى منه، حيث يتم معالجة القصائد بشكل غير تام وبلغة قبلية، وهذه المعالجة لا تستطيع الابتعاد عن تلك الدهشة التى تنشأ عن ذلك الجوهر المحدد لكل لغة والتى يجعل منها لغة قبلية من جهة، ودليل على الاتصال بغيرها من اللغات من جهة أخرى.

إن غياب الروح الشعرية والتى تمثل عملية الحضور أو الوحي، يجعل من الشعر قضية شعورية حسية أكثر منه وصفهبالكلمات. إن الكلام لا يعطى نفس الملاحظات أو الدلالات - على الأقل من الناحية النسبية، والتى يعطيها النظام العقائدي، خاصة وأن كل عقيدة تؤسس لنفسها مبادىء عامة تتماثل أو تتشابه بدرجة ما مع النظام المنطقي. على أية حال ومهما كانت قدراتنا فإننا سوف نجد أنفسنا فى كل وقت أمام نوع من «التشكيل» يستعصى على التفسير ،بل ويقع أيضاً خارج دائرة إدراكنا. أو يتناقض مع المعتقد المطلوب قبوله عبر الإيمان.

إن المسيحية التى قامت على فكرة الثالوث " الآب، والابن، والروح القدس"، ليست بالفعل سوى أسطورة صادقة، ورغم كل محاولات الإدانة لها والتجريم، أو عمليات الاحتواء من خلال الهرطقات والبدع، إلا أنها ظلت عقيدة ثابتة ومستمرة عبر القرون. وفى هذا الصدد يقول « سانت جون داميس » إن شخصية المسيح التى تجمع بين الطبيعتين الإلهية البشرية فى وحدة واحدة، ليست مندمجة فى تتابع زمني، بل إن هذا التتابع يأتى فى شكل تبادلى بين الواحد والآخر، حيث تحتوى كل شخصية منهم الشخصيات الأخري، ومن خلال علاقة مباشرة بالآخر وليس من خلال علاقة « بالذات ». وهذا الأمر يبرهن لنا أن شخصية المسيح من الكثرة بحيث تبدو غير مستقرة، ففى الوقت الذى يتبدى فيه الله والمسيح والروح القدس وكأنهم ثلاث كيانات مستقلة، يعودون إلى التبدى مرة أخرى فى شكل ملاك ثلاثى الوجود.

على نفس المستوى صممت نظرية الما "Ma" على أساس الوجود الزمانى والمكاني، أو فكرة الثالوث وهى النظرية التى لعبت دوراً أصولياً حاكماً فى الحضارة اليابانية. كما أن السمة المميزة للغة اليابانية هى افتقادها إلى بنية واضحة، كما أن مفرداتها ليست بالضرورة مترابطة بصورة منطقية، بل إن الكلمات التى يتم النطق بها تمتلك العديد من المعانى غير النافعة، ولكن من خلال الإيحاءات والسكون اللذين يتم الايحاء بهما إلى

المستمع، تفترض قيامه باستخلاص المعانى وتفسيرها. وقد قام أكومابوشى، بتقديم عدد من الشروح المستخلصة من الشعر والموسيقى والمسرح ومن العمارة[٢٥] . وبالمقارنة مع الفن المعمارى الغربى فقد تم التأكيد على عمل حاجز من المواد الصلبة (الصخور والطوب) ليفصل بين الداخل والخارج فى البنايات. وفى العادات والتقاليد المعمارية اليابانية تبين أن هناك عنصراً واضحاً وهو الفراندا « البلكونة » وهى بروز تمتد بطول المبنى من الخارج يشبه إلى حد كبير الممر أو المشي، وهذه الفراندا، تقع بالكامل خارج البيت ، كما يتم الفصل بينها وبين الداخل بواسطة باب زجاجى ، وهى بذلك تعتبر جزءاً أصيلاً من البيت، وبمعنى آخر فإن هذا الأمر ليس إلا انعكاساً للبعد الثالث للمكان الذى يؤدى إلى عملية الجمع بين الداخل والخارج ، إن هذا الرأى يقودنا إلى موضوع هام وهو الفن، أو الأغلبية العظمى من الفن والتى يمكن أن نحددها باختصار فى الفنون الجميلة، أو ما نطلق عليه بمعنى واسع الفن التشكيلى وفقاً للمفهوم الغربي. ذلك الفن المؤسس على منطق الصورة، وهذه الرؤية « منطق الصورة » فى حالة تغير دائم، بل وتتضمن اختلافات لا نهائية، حيث أن هذا المنطق سيظل يعتمد فى الأصل على عملية الوجدان. كما أن الصورة فى جميع الأحوال لن تفتقد إلى التفرد والإبداع عند مشاهدتها ، وهى الخاصية التى تتصادم مع كونها محدودة ومحددة. فالصورة تظل دائماً تحمل طبيعة مختلفة، وهى طبيعة أكبر من أن يتم شرحها أو تمثلها عقلياً. لذا فإن النظام الفنى للصورة « طريقة التشكيل » يمتلك الإمكانية الطويلة للوصول إلى الواقعية الكاملة، من خلال فرض واقعى وطبيعي.

لذا فإن واحداً مثل « جودال » قد نظر إلى الفشل المحدود للصيغة الرياضية، اعتماداً على معانى ومصادر شكلانية، أما « ما جريت » فقد أعلن عن سقوط الصيغة الأيقونية، وذلك فى لوحته الشهيرة التى صورت « المزمار » والتى بناء عليها كتب عبارته الشهيرة والتى ترددت فى العديد من الرسائل « هذا ليس بمزمار ». وفى كلا الحالتين فقد دفع الفشل إلى خلق نوع من الحيرة فتحت الطريق إلى « المظهر الثالث للوحدة » والذى بلغ ذروته فى التصور الوجودى للكون .

والآن دعنا نلخص ذلك النظام الانضباطى للقيم، والذى يقوم على مسلمة نظرية تقول بأن الواقع قابل للتقسيم ، وأن كل منظومة قيمية تتبدى فيها معتقدات وتقاليد وسلوك الإنسان، تكتسب ترابطها من الاعتماد على مجموعة القواعد المشتقة من نظام منطقي، أو بشكل اكثر خصوصية من نظام اجتماعي. وأن النظام يستمد خصائصه بشكل قصدى ومتعمد ومرسوم من (الموضوعية الحتمية، والتبعية النظامية) ومن الوظيفة الخاصة به (التفاعل فى البنية الداخلية). وهكذا فإن كل العمليات التشكيلية ربما تكون بلا تأثير

سواء أكان هزيلاً أو كبيراً . ومن ثم فإن الوفرة فى استخدام الألفاظ الجديدة، سرعان ما يتلاشي، والبعض الآخر يظل يتأرجح بين الاستمرارية والفناء، بينما لا يكون هناك وجود للبعض الآخر إلا فى بطون القراميس.

على أية حال فإن النقطة الهامة، أنه ليس هناك ثمة دراسة لقواعد السلوك البشرى تستطيع الهرب من الوقوع فى الحيرة، والتى تعبر عن المحدودية للنظام المعتقدى والذى قام دائماً على تأكيد ذاته من خلال الاعتماد على القوة، وعلى الجانب الآخر وبسبب من هذا الوجود المعطوب فقد بدأوا يفتحون النار على ذلك النظام القيمى التربوى وعلى الرؤى القائمة المستمدة من المفاهيم السابقة عن الموضوعية .. إلخ هذه المفاهيم .. أن البشرية تقوم الآن بإعادة اكتشاف نفسها وحياتها.

## العقيــدة الصينيــة

فى الدراسة التى قام بإعدادها « چوزيف نيدام » يقدم لنا بعض الملاحظات التى تلقى الضوء على جوانب العلوم الصينية والغربية. « إن الفلسفة الرئيسية للصين ، هى نوع من المادية العضوية، فالاعتقاد الصينى يقوم على رفض الرؤية الميكانيكية لتطور العالم، والرؤية العضوية ترى أن كل ظاهرة ترتبط بغيرها من الظواهر، طبقاً لنظام كهنوتى يوحد بينها بوضوح » ... ويستمر المؤلف « إن عملية الانسجام والتعاون القائمة بين كل الموجودات لا تأتى بسبب نظام فوقى ، أو سلطة عليا، بل تأتى من الحقيقة الكائنة داخل كل ظاهرة،وهذا الحشد الكهنوتى الذى يتولى صياغة العالم ، وهذا النموذج العضوى ليس إلا ترديداً لتلك التعليمات النابعة من داخله ومن طبيعته الخاصة » (٢٦).

وهكذا فإن جميع الحضارات قد نشأت وتطورت كنتيجة « للحدس الأصلى » والذى يصنع رؤاها ، وتحليلاتها ، وسلوكها الفاعل ، ومشاعرها ، ومشاركتها ، وإدراكها وسلوكها المنظم.

إن هذا " الحدس " يتألق ويبرز ويتجسد فى الروحانيات والأديان والمعتقدات، وفى كل نظام عقائدي، وكذا نظام الاتصال. لقد كان لهذا الحدس دورا فاعلافى خلق كل الحضارات العالمية، وهذا ليس على مستوى النظر فحسب بل على مستوى الخبرة العملية، وهو الذى أمد كافة التأملات والأعمال والأحداث بروحها فى مرحلة من التاريخ.

وهكذا فإن ما يقف وراء النظام القيمى والتربوى هو الأصل والمحرك والغاية سواء فى الماضى أو المستقبل ، ومن ثم فإن هذا العلم « ما وراء النظام القيمى والتربوى » يتميز فى خصائصه عن الحتمية ، وهو فى وجوده وتنوعه واستمراره يرتبط واقعياً بعملية الانضباط القيمى والتربوى التى تصوغ الأوامر والتعليمات للوصول إلى الهدف، إنه نوع من

الفاوستية الجديدة وعمودها الملهم الذى يطبق المثل القائل « فى الحرب استخدم كل الأسلحة حتى لو كان حجرا فى حجم زهر الطاولة ». إنه على وجه الدقة سوف يصبح المحرك للأحداث والنفوس، بل وخالق النمط، وليس هذا الفهم نوعاً من التشويش على الواقع،بل هو فى جميع الأحوال عملية معدلة ومشتقة من النظام القيمى والتربوى والمؤسسى للواقع، عبر عملية تحسين واختيار للقضية التى تقود إلى الهدف الموضوعى المحدد.

إن الصعوبة التى تواجهنا عند بحث « ما وراء النظام القيمى والتربوى » تكمن بشكل دقيق فى ذلك التحدى الذى قد يوقعنا فى العموميات، فى حين أن عملية البحث كما هو مقصور عليها أن تهتم وتحيط بشكل تام بكل محتويات هذا النظام فى صورة واضحة، إن هذا العلم الجديد فى المعرفة، يتضمن الميل إلى الواقعية، أو بعبارة أخرى، إنه عبارة عن إعادة ترتيب وتنظيم عادات وسلوك الإنسان وفقاً لأصولها الخاصة بها ، وإذا توسعنا فى العبارة فهو تنظيم « العقل الإنسانى » يمكن فهم أسباب اهمال التأمل وتنحيته جانباً، منذا اللحظة التى صاغ فيها الإنسان مفهوماته عن الحتمية والعلمية العقائدية، والوضع الاقتصادى الذى يشكلنا ويقودنا إلى التعرف على الحقائق من خلال ذلك المنظور الذى أسسه. لذا فإن مفهوم « الحدس الأصيل » ليس مجرد مفهوم وحسب، إنه نوع من الصفاء الوجدانى والعقلي، والميل الطبيعى المطلوب لعملية البعث، والتنظيم، والقياس لسلوكنا للتعرف على الحقيقة التى تقف وراء إشباع الحاجات الإنسانية. إن « الحدس الأصيل » هو الذى يقودنا إلى عملية الإندماج الرمزي، ويعطى الدلالة لوجود الفرد والجماعة، بل وفى كثير من الأحيان يقودنا إلى المغزى من الأسطورة ، إنه فى التحليل الأخير شرح وتوضيح لدلالات الأسطورة فى حياتنا.

إننى أملك الكثير من المصادر التى تؤكد صحة هذا الاستنتاج ، وليس لى من غاية إلا المساعدة فى إنارة الماضى واستشراق المستقبل.

وسوف أحاول أن أحدد هذه المهمة الصعبة فى ثلاثة أشكال رئيسية كنوع من المحاولة، وليس ذلك إسقاط لوجهة نظر تاريخية أو غيرها على الموضوع، بل ذلك نوع من التصور المجازى لحدود هذا المنظور أو الرؤية.

**فأولاً** : كانت البشرية تجمع بين خصائص الحيوانات والآلهة فى وحدة شديدة التعقيد والتحديد، مثلما جرى فى الديانة الهندية والتى يتمتع فيها الفيل "Ganesha" بامتياز واضح . فالرجل فى مرحلة شبابه ينمو ويكبر وهو يعلو أحد الفيلة، والفيل هو الوسيلة للنجاح والتحقق. وذلك يتناقض مع كون الفيل يتمتع بقوة هائلة تثير الرعب ، مثلما تستخدم فى خدمة الإنسان فى آن واحد، وفى مصر القديمة كانت المعبودة « هاتور »تصنع

ثيابها من الشمس، بينما هى محض بقرة بقرنين، وزوجة حورس هى تجسيد للخصوبة والحب ونشوة السعادة. ودون إطناب فنحن بصدد ازدواجية فى الجوهر من الناحية الأصلية والفعلية، ازدواجية تتجاوز كلاً من الإنسان والحيوان، وهذا الأمر لا يعنى إلا أننا بصدد إعادة صياغة للحيوان ليأخذ هيئة وشكل الإنسان، ودون التعرف على خلفية هذه الصورة فإننا نصل عبر نوع من الحيرة إلى المظهر الثالث للاندماج. أو الوجود الثالث، والذى يظهر الفاعلية لكل حضارة.

أما الشكل الثانى فلا يقوم على أساس تاريخي، ولكن بصورة مجازية يمكن أن نطلق عليه نشأة التجسيد البشرى أو خلع صفات البشر على الآلهة، وتعد الحضارة اليونانية أبرز نموذج لهذا الأمر، وإذا سلمنا أن هذه المرحلة يلفها قدر كبير من الغموض، فلا مفر من إعمال طرق التحليل النفسى للوصول إلى نوع من الفهم لهذه المرحلة. إن الصورة العامة هى اجتماع عام لآلهة ذات صفات تتفوق على البشر، وهذه الصفات تبدو مركبة ومصنوعة بصورة مطلقة ونهائية. ولكن مرة أخرى نجد أنفسنا إزاء نوع من الحيرة فى تفسير الأحداث، ففى الوقت الذى تكون فيه الآلهة ذات قدرة كلية، تتحكم فى عملية القضاء والقدر من خلال « آلهة الانتقام » التى تحفظ التوازن بين الأشياء والموجودات بحيث يظل كل شىء فى مكانه ، نجد ذلك العجز الإنسانى يتبدى فى الآلهة والذى لا يعصمهم من الموت، إلى الدرجة التى تسعى فيها الآلهة لإنقاذ نفسها من هذا القدر المحتوم بأن يكون لها قوة خارقة، « وبروميثيوس » ليس إلا خطوة فى هذا الاتجاه، كما أن النار السماوية ليست إلا نوعاً من الاستعارة للمبدأ العقلانى.

إن هذه المسألة هى والمظهر الثالث للاندماج لابد من خضوعها لنوع من الدراسة الجادة والواضحة من قبل البشر، من أجل الوصول إلى مفهوم للعقل أو الوجود يكون بعيداً عن فكرة القضاء والقدر، وهكذا يتم ميلاد وخلق « البعد الثالث للوجود » على أسس عقلانية.

إن هناك أكثر من سبب يكفى لإغرائنا على المضى فى هذا البحث، فالعقلانية لابد وأن تدحض الحيوانية التى تجسدت فى الآلهة، وعملية خلع صفات الإنسان على الآلهة يجب أن تتحول إلى رؤية الإنسان بصفته محور الكون والحقيقة الأولي. ولا يعنى ذلك إزالة الغموض وعدم الوضوح، بل يعنى أن البشرية تغير فى صيغتها ومظهرها، إننا اليوم بإزاء إعادة تشكيل للقيم المنحرفة والشاذة والتى أخذت شكل عقد غريبة. لقد قام « دوجلاس ستدير » وبمساعدة كل من « ذنيو » « ولوس كرول » [٢٧] . بتجميع هذه التناقضات والمعضلات معاً . لكن كان ذلك نوعاً من الملهاة التى تحولت إلى نوع من الخطر

عندما صوروا رؤيتهم المزعجة فى شكل استراتيجيات تشاؤمية عن مستقبل الأرض، والتى أعلنها « چين بودر بلارد » (٢٨) .

## « الرؤيـــة الجديـدة للأسطـورة »

إن التصور الثالث والذى يبدو لى بشكل رئيسى هو ذلك التصور الذى قام بإعلانه «نودبرت وينر» فى مؤلفه الأخير « الله والفلكلور » ، فى نفس الوقت الذى ظهر فيه العديد من المؤلفات فى الثلاثين عاماً الأخيرة انصبت أغلب موضوعاتها على « الرؤية الذاتية » ، حيث جاءت أغلب التعليقات لتؤكد على النقطة الخاصة بالتعارض بين السبيرنطيقا والعقائد (٢٩) . إن عملية الفحص للتطورات التى وصلت إليها الآلهة، والتى أصبحت تقوم بعمليات التعليم والتدريب، بل وأصبحت تعيد إنتاج نفسها « ليس فى نوع من التمثيل للصورة، بل بنوع من الخيال الفعال » لذ فإن المؤلف لم يتردد فى إعلان استنتاجاته والتى يقر فيها « أن الآلية هى النسخة العصرية للفلكلورية اليهودية التى بناها حاخامات براغ، إنها ذلك الكائن شبه الإنسانى وشبه الصناعى والذى ضمته تقاليد السحر اليهودية، والأسطورة المشرقية. إننا الآن فى عصر تتبدى فيها البشرية فى ثوب جديد، ومن الآن فصاعداً فإن مستقبل البشرية سوف يكون مرهوناً بالآلة. ليست تلك التقنية الآلية البدائية، بل تلك الآلة التى أصبحت تقوم بدور العلم والمدرب، بل وأصبحت تملك إمكانية خلق نفسها من جديد، لقد أصبح قدر البشرية مرهون بهذا الرفيق الجديد.

هل هناك مبالغة ؟ بدون تحديد هذه المواجهة الجديدة والمحددة ، فلن نستطيع الوصول بدون الاعتماد عليها ، بمجرد التكنولوچيا نستطيع أن نحدد أقدارنا. هل سنرفع أعيننا إلى السماء لنناجي الإله، فقط فى طلب تحقيق أحلامنا، بل فى امتلاكها. « وارين س.م كولوش » طبيب الأعصاب ، والرياضى والشاعر هو أحد المبشرين بهذا الأمر والذى يتبنى نفس الطريق فى كتابه المؤلف منذ عام ١٩٦٥. والذى يحمل عنواناً ذوا مغزى «تجسيد العقل» (٣٠).

إن العلوم الإدراكية تملك القدرة على امتلاك المستقبل خاصة إذا أوجدت نظاماً قيمياً تربوياً عالمياً يقطع الطريق إلى تأسيس منهج للمعرفة يستبعد ويحتقر الرؤية المحافظة التى تتسم باليقين (٣١) . وهذا ضروري ليس فى الوصول إلى علوم ما وراء الطبيعة فحسب والتى أصبحت تأخذ مكانها الآن، بل فى دراسة ما وراء النظام القيمى والتربوى وهو القوة التى ستقودنا فى نهاية المطاف إلى المستقبل. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة من أن كثيراً من الدراسات والبحوث سوف تذهب فى أبحاثها إلى آفاق النظام القيمى

والتربوى. فالروبوت يحاول الآن أن يحرر نفسه من أن يكون مجرد مساعد للوصول إلى حياة صناعية مهمشة [٣٢] ، إن الذكاء الصناعى وبالتعاون مع كثير من العلوم يتجه وبشكل متزايد للتعرف على أسرار العقل البشري.

إن هناك الآن نوعاً من التلازم الفعال بين العلوم العقلية، والعلوم الطبيعية المتعددة للوصول إلى صيغة يمكن أن تؤدى إلى زيادة عدد المركبات الفضائية والأقمار الصناعية وتلك الأقمار التى تسبر الفضاء البعيد. لقد أصبح الفضاء الآن مكاناً طبيعياً، أو بمعنى آخر فضاء إنسانى، من الحيوانية إلى الإنسانية[٣٣] . إن هذه اللفظة الجديدة "الإنسانية" Animats سوف تقود إلى هذا العلم الجديد الذى يدرس قواعد الانضباط القيمى والتربوي، والذى سوف تنفجر فيه طاقة الإنسان والآلة معاً ، ليس من خلال ارتباط بسيط. بل من خلال نوع من الامتزاج والتزاوج. إننا نصل إلى ذلك العصر السابق على سقراط. وفى النهاية وطبقاً لهذه الرؤية ، فإن علم التحكم فى قواعد النظام القيمى والتربوى يفتح الباب واسعاً إلى نوع من الإنسانية الجديدة، إلى ما بعد وما وراء الإنسان المعاصر.

# الهــوامــش

(١) روبرت بلانش "Robert Blanch" المنطق ابن التاريخ - باريس - ١٩٧٠ - - Armand Colin.

(٢) تصور من الأصل الإنجليزي

(٣) تصور من الأصل الإنجليزى.

(٤ - ٥) تصور من الأصل .

(٦) هذه الإشكالية تم عرضها فيما يتعلق بالفن ، فى المعرض "Corps en Morceaux" الذى أقيم فى عام ١٩٩٠ فى متحف دور ساى فى باريس.

(٧) يصور من الأصل.

(٨) يصور من الأصل.

(٩) يصور من الأصل.

(١٠) تصور من الأصل.

(١١) تنشأ قضية السبرنطيقا عند ونر من الظروف ، كما هو الوضع فى الحرب التى ينشغل بها العالم، خاصة الولايات المتحدة. وإذا لم تصبح الحرب هدفاً أولياً، فإن السبرنطيقا تدين فى الكثير للبحث عن التطورات التى تتم فى نظم الدفاع تجاه الحروب المشتعلة فى العالم، وذلك حتى توجد طريقة للتنبؤ بمستقبل الأوضاع على كوكب الأرض" وهذا مصدر مبدأ التغذية الاسترجاعية، إلا أن مجالها يمكن فهمه على نحو أفضل فى موضوعات أخرى ثانوية المرجع : سابق ذكره ١٩٤٨، انظر هامش (٨).

(١٢) يصور من الأصل .

(١٣) ، (١٤) يصور من الأصل.

(١٥) يصور من الأصل .

(٢٤) يصور من الأصل .

(٢٥) يصور من الأصل .

(٢٦) Joseph Needham, La Science chinoise et l'occident, paris, seuil, تعليقات ص ٤ ، ٣٧ ، ٤٠ - ٤١ (الطبعة الأصلية Allen & Unwin) ١٩٦٩. وهذا يؤدى بنا إلى النتيجة التالية : " عادة ما أصور التقدم فى الصين على أنه خط بيانى يرتفع تدريجياً ولكن بثبات إلى مستويات أعلى وأعلى من ذلك الذى ظهر فى أوربا فيما بين القرنين الثانى والخامس عشر على سبيل المثال. إلا أنه بعد عصر النهضة العلمية فى الغرب إضافة إلى الثورة التى أحدثها جاليليو (الذى يمكن أن يطلق عليه بحق الكشف عن التقنيات الأساسية للتكنولوجيا العلمية ذاتها)،

بدأ المنحنى فى أوربا فيما يختص بالعلم والتكنولوچيا يرتفع باضطراد، حتى وصل إلى نفس المستوى الذى حققته دول آسيا، وهنا حول وغير الظروف التى كانت سائدة فى القرنين أو الثلاثة السابقين" ويمكن إضافة شيء ما يعتبر جديرا بالتأمل فى الحاضر. " هذا الإنخفاض الحاد فى التوازن المشاعد الآن بدأ فى أن يعدل مساره " . أولاً يتضح مدى تزايد اهتمامنا بما يتعرض له كوكبنا من مخاطر ؟ وهل يمكننا التوقف عن التفكير فى التطور غير العادى للبيئة، التى طالما نظرنا إليها كشيء طريف ؟

(٢٧) يصور من الأصل.

(٢٨) Jean Baudrillard, Le, Strategies falales, paris, rasset, 1983 " حدث أن أبو الهول سأل البشر أسئلة هو الإنسان، التى اعتقد أوديب أنه رد عليها والتى اعتقدنا بدورنا أننا قمنا بالرد عليها وحلها . واليوم على الإنسان أن يسأل أبو الهول الحجارة تساؤلات حول انعدام الإنسانية ... وأبو الهول الأصم يعرف لكنه لن يجيب. ولكن طالما ظل انتهاك القانون ، وانحراف الرغبات ، فلا شيء إلا الغموض.

(٢٩) يصور من الأصل .

(٣٠) تصور من الأصل.

(٣١) انظر "L, Sfez" المرجع السابق هامش رقم ٨.

(٣٢) "Christopher G. Langton"، "الحياة الزائفة"، نيويورك، دار نشر آديسون - ويسلى ١٩٨٩، وفرضه يبدو كما يلى : يمكن عن طريق "الآلة" إنتاج أعقد أنواع السلوك عن طريق قواعد غاية فى البساطة لأنه كما لاحظ المؤلف، "قد يكون أعقد الأمور حول الحياة هو حقيقة أنها نظام للمواد أكثر منها خواص هذه المواد واختتم قائلاً : " ويدفعنا زيف الحياة إلى إعادة النظر فى مكاننا وسط العالم ودورنا فى الطبيعة ".

(٣٣) منبهات السلوك المتكيف : من الحيوان إلى الإنسان، كان الموضوع الفرعى للندوة التى نظمها فى باريس فى سبتمبر ١٩٩٠ معهد رولاند. Rowland للعلوم، كامبردج ، ماساشوسس " كان هدف الندوة جمع الابحاث التى أجريت فى الايكونوچيا أو والسبرنطيقا والذكاء الاصطناعى ، أو صناعة الروبوت ومجالات أخرى مرتبطة من أجل تنمية فهم السلوك والآليات القائمة وراءها المتاحة للحيوانات وبالتالى للروبوت لدوام تأدية عملها.

(٣٤) طبعة جاليمار فى سلسلة Bibliotheque de la pleiade نشرت لتوها البحوث التى قام بها كل من دانييل ديلاتر، وچان لوى بويريه كمرآة لحضارة الغرب.

(٣٥) انظر O.B Hardison, Disappearing through the skylight, Culture & Technology in the Twentieth Century، فايكنج، ١٩٨٩، ص ٣٧٤.

# ديوچين

## العدد ٩٧ / ١٥٣

## محتويات العدد

# موت اللغات واندثارها :
# العوامل والظروف

ستيفن أ. وورم

من المعروف أنه يوجد أو قد وجد فى العالم أكثر من خمسة آلاف لغة، ولكن مئات منها لم تعد لغات حية يستعملها متكلمون وجماعات لغوية فى حياتهم ونشاطاتهم اليومية، ولكن بعضها يعيش حياة زائفة بوصفها آثاراً مقدسة من الماضى ما تزال لها بعض الأدوار المحدودة والخاصة التى تقوم بها اليوم كاللاتينية واليونانية القديمة وسلافية الكنيسة وغيرها، بينما معظمها لا يلقى إلا عناية واهتمام جماعة قليلة من علماء اللغة وعلماء التاريخ وبعض الاختصاصيين الآخرين الذين ينظرون إلى الماضى. ولقد اختفت لغات كثيرة بدون أن تكون معروفة لنا بتفصيل كاف باستثناء بعض المواد المتناثرة منها - كتبها أودونها متحدثوها أو ملاحظوها منذ مئات أو حتى آلاف السنين - وهى تحت تصرفنا تعطينا فكرة معينة عن الصورة التى كانت تشبهها هذه اللغات. وقد اختفت لغات أخرى من غير أن يكون متاحاً لنا حتى هذه المعلومات الضئيلة عن طبيعتها. وأسماؤها فقط هى المعروفة لنا من خلال السجلات التاريخية، أوربما يكون أحد الأشخاص قد دون عنها بعض الملاحظات من سنين كثيرة، وحفظت هذه الملاحظات عبر العصور لتحكى لنا شيئاً ما عن بعض الملامح الخاصة بتلك اللغة أو اللغات وعن متكلميها وماذا كانت طبيعتهم. وهناك لغات أخرى كثيرة، هى أكثر عدداً بالتأكيد من اللغات التى ماتت ونعرف عنها بعض الشئ، تلك اللغات قد اندثرت بدون أن تعرف شيئاً منها أو عنها.

ويستمر هذا الاندثار للغات حتى اليوم، وقد ازدادت سرعته كثيراً فى المائتين الأخيرتين من السنين أو نحوها، فقد ماتت مئات من اللغات فى هذه الفترة خاصة اللغات الأصلية فى قارات عدة، على الأخص فى الامريكتين وأستراليا، وهناك مئات أخرى مقدر لها أن تلقى نفس المصير فى المستقبل المنظور.

(*) المترجم : د. أحمد عوض

## أسباب موت واندثار اللغة

إذن، ماهى الأسباب وراء موت واندثار اللغات خاصة على هذا النطاق الواسع؟

### موت كل المتكلمين

هناك سبب هام، كان أكثر أهمية فى الماضى عما هو عليه فى العصر الحديث والوقت الحالى، وهو معدل الموت المتسارع لجماعة المتكلمين للغة معينة، وهو ما يحدث أثناء الأحداث العنيفة كالحرب والإبادة، أو أثناء الامراض الوبائية كتلك التى كانت تنتشر بين السكان المحليين خلال القرنين الماضيين أو نحوهما بعد أول احتكاك أوروبى، أو كنتيجة للكوارث الطبيعية كالقحط الشديد المسبب للجماعات المهلكة، أو الفيضانات الخطيرة وثورانات البراكين وما أشبه.

### التغيرات فى إيكولوچيا اللغات

إن الظاهرة التى تقع إجمالاً تحت عنوان التغيرات فى إيكولوچيا اللغات المعنية هى ظاهرة أقل عنفاً فى نتائجها، ولكن من الممكن أن تكون لها عواقب مدمرة بنفس الدرجة بالنسبة للغات معينة، وهناك تشابهات قوية بين الظروف التى تحيط بالفناء والانقراض النهائى للأنواع الحيوانية والنباتية وبين تلك التى تحيط باللغات من هذه الناحية، فالانقراض بسبب الشدائد والكوارث يُلحظ التشابه فيه بسهولة فى كلتا الحالتين، ولكن الحالة هى نفسها أيضاً مع التغيرات فى الإيكولوچيا، فالأنواع الحيوانية والنباتية تفقد قدرتها على الحياة والبقاء بسبب التحول أو التبدل الشديد فى بيئتها الطبيعية مع/ أو بسبب دخول أنواع حيوانية أو نباتية أخرى تكون أكثر قوة فى بعض النواحى الهامة ويكون أحد الأنواع المعينة غير قادر على التنافس معها بنجاح. ودخول الحيوانات المفترسة كالكلاب والقطط لمناطق لا تملك فيها الحيوانات المحلية دفاعاً طبيعياً ضدها مثال معروف جيداً للحالة الأخيرة، وإحلال منطقة منزرعة محل منطقة مقفرة مهجورة مثال للحالة الاولى، ويمكن أن يؤدى الامر فى الحالتين إلى نقصان عدد الحيوانات والنباتات إلى أقل من الحد الأدنى اللازم لبقائها وتكاثرها. وهذا كله يمكن ترجمته لظروف مشابهة تحيط باللغات، والتغيرات فى البيئة تعنى أن الأوضاع الثقافية والاجتماعية التى كانت تستخدم فيها لغة معينة - لزمن طويل جداً فى العادة - قد حلت محلها أوضاع جديدة ومختلفة تماماً نتيجة لاحتكاك وتصادم ثقافى لا يقاوم مع اللغة التقليدية غير الملائمة للاستعمال بسهولة كأداة للتعبير عن الثقافة الجديدة، والأنواع الحيوانية والنباتية الخطيرة الداخلة حديثاً والتى أشير إليها من قبل يمكن مقارنتها بالمواقف السلبية والمدمرة نحو تلك اللغة التقليدية من طرق حاملى الثقافة الداخلة حديثاً ومتكلمى اللغة التى تعمل كأداة للتعبير عن تلك الثقافة، وهذه ظاهرة معروفة جيداً تظهر على سبيل المثال فى معتقدات متكلمى اللغات الاستعمارية السابقة الذين يؤكدون على أن اللغات الوطنية ليست لغات فى

الواقع، بل هي عبارة عن مجرد رطانات بدائية (لهجات) غير ملائمة للتعبير حتى عن أبسط الأفكار، وهي مجرد تتابع من النخير والأصوات شبه الحيوانية التي يجب أن تدعم بالإيماءات كثيراً لكي توصل المعنى، وهكذا.

ومن المثير أن نذكر أنه إلى عهد قريب نسبياً كان هناك اعتقاد على نطاق واسع بأن الطبيعة ترعى نفسها، ولم يفكر أحد في النتائج المدمرة الممكنة لتدخل الانسان في الطبيعة ومنذ وقت قريب جداً فقط وجد اعتراف عام بحقيقة أن الطبيعة لا تعتني بنفسها في أعقاب التدخل الخطير للانسان الذي تنتج عنه تغيرات إيكولوجية وبيئية، وقد أصبح مفهوماً أن استغلال الطبيعة - على أساس المعرفة الشاملة والمفصلة جداً - أمر ضروري لتفادي الإضرار الدائم بها، أو لمحاولة تخفيف وعلاج الضرر الواقع عليها بالفعل بقدر ما يبقى هذا ممكناً. ومن الغريب تماماً أنه قد وجدت جماعة من الناس شديدي الإضرار بالحياة البرية بسبب تدخلهم فيها، وهم الصيادون والباحثون عن المتعة، هؤلاء أدركوا أن فرائسهم في حاجة إلى حسن تدبير وعناية حتى تبقى متيسرة لهم قبل أن يدرك ذلك بوقت طويل أناس معنيون باستغلال موارد الطبيعة الأخرى وهو أن هذه الموارد (الأخشاب الثمينة، فطر الغابة .. الخ) أيضاً يجب أن تدار بشكل صحيح لكي تبقى متيسرة كموارد بشكل دائم. وبالمثل منذ وقت قريب جداً أصبح مفهوماً أن كثيراً من اللغات قد أحتاجت لرعاية كي تبقى، وأن تخطيطاً لغوياً من نوع معين كان أساسياً، وقد تجاهل معظم اللغويين هذا الجانب في دراسة اللغات، ولم يظهر هذا الإدراك المتنامي بأهمية الرعاية اللغوية والتخطيط اللغوي إلا منذ التحول القوي في الاهتمامات اللغوية من الاهتمام السائد بطبيعة اللغات ذاتها إلى الاهتمام بوضع ووظيفة ودور اللغات في المجتمع والثقافة.

هناك حالات كان اندثار اللغات فيها ناتجاً عن التغيرات الايكولوجية التي لم تكن تغيرات في إيكولوجيا اللغات المعينة نفسها بل في الايكولوجيا التي تقوم عليها حياة جماعة لغوية صغيرة. والمثال الذي ينطبق على كثير من الجماعات اللغوية الصغيرة جداً والمستقرة تقليدياً في منطقة غينيا الجديدة على سبيل المثال، والذي يتكون متكلموه من مئات قليلة فقط أو حتى أقل من ذلك، هذا المثال هو كما يلي : تحت تأثير العالم الحديث يترك معظم الشبان من جماعة لغوية معينة منعزلة أرض القبيلة ويتجهون إلى المدن أو المراكز السكانية الأخرى طلباً لتحسين دخلهم، ويتزوجون بزوجات يتكلمن لغات مختلفة، ولا تنتقل لغة قبيلتهم إلى أولادهم. وهؤلاء النسوة الصغيرات اللاتي يبقين في أرض القبيلة يتزوجن من رجال يتحدثون بلغات أخري من قبائل أخرى في غياب العدد الكافي من شبان القبيلة الباقين في أرضها، وفي حين يصبح أولاد هؤلاء النسوة ثنائيي اللغة فإن لغتهم الأصلية تفقد في النهاية، والشبان المغتربون قليلاً ما يتصلون، أو في أفضل الأحوال يتصلون اتصالاً متقطعاً بأفراد جماعتهم اللغوية الباقين بأرض القبيلة، وفي حين

قد يتصلون بأفراد قلائل - من الذكور غالباً - من جماعتهم اللغوية، جاءوا للعيش فى نفس المركز السكانى الذى قدموا هم إليه، فإن هذا الاتصال لا يؤدى إلى انتقال وبقاء لغة قبيلتهم بعد موتهم. أما أعضاء الجماعة اللغوية الكبار الذين يبقون بأرض القبيلة فإنهم يموتون فى النهاية من غير أن ينقلوا لغتهم لأحد، وفى النهاية تتوقف اللغة عن كونها لغة ذات وظيفة فى الاستعمال اليومى حتى من قبل جماعة قليلة من الناس، ولا تُذكر إلا أحياناً قليلة من طرف قلة من سلالة النسوة اللاتى تزوجن فى جماعات لغوية أخرى، لتختفى تماماً بموت هؤلاء.

## احتكاك الثقافات وتصادمها.

وعودة للآثار غير المواتية المترتبة على التغيرات ذاتها المؤثرة على ايكولوجيا لغات معينة، والتى تمت معالجتها من قبل باختصار وبشكل عام، فإننا يمكننا تناولها الآن بتفصيل أكبر.

العوامل الهامة جداً التى تؤدى إلى تغيرات رئيسية فى إيكولوجيا لغة ما هى - كما قد أشير بالفعل - الوقائع التى يمكن أن توصف بالاحتكاك الثقافى والتصادم الثقافى، وفى الوقت الذى لا تؤدى فيه هذه العوامل نفسها إلى اندثار أو حتى هلاك قسم ملحوظ من السكان أو الجماعة المتحدثة بلغة معينة فإنها تترك أثراً شديداً على "موقف" هؤلاء السكان أو الجماعة نحو لغتها ذاتها، وبصفة عامة تميل هذه الحالة للحدوث عندما تتصل جماعة لغوية اتصالاً اقتصادياً أو ثقافياً أو سياسياً بجماعة أو سكان آخرين يتكلمون لغة مختلفة يويكونون أقوى اقتصادياً وأكثر تقدماً من الجماعة اللغوية الأولى، أو يكونون هجوميين ثقافياً أو أكثر قوة وجبروتاً من الناحية السياسية.

**التأثير الاقتصادى :** إذا كان مثل هذا الاتصال هو على المستوى الاقتصادى أساساً فإن معرفة لغة السكان الأقوى اقتصادياً من طرف أفراد الجماعة اللغوية الأضعف اقتصادياً تساعد على تحقيق منافع لهؤلاء الأفراد لا يحصل عليها هؤلاء الذين ليس لديهم مثل هذه المعرفة. والفوائد المالية والحصول على السلع المرغوبة والخدمات والوظائف والمنافع الاقتصادية الأخرى تعتبر نتيجة لمثل هذه المعرفة، ويُظهر هذا بوضوح شديد للجماعة الأضعف اقتصادياً أن لغتهم فى طريقها لتصبح بغير نفع فى تغيير الحالة الاقتصادية التى يجدون أنفسهم فيها، ويجعلهم هذا الإدراك يفقدون احترامهم للغتهم شيئاً فشيئاً مما يؤدى إلى الزيادة التدريجية فى استعمالهم لغة السكان الأقوى اقتصادياً حتى فى المواقف غير المتصلة مباشرة بالمنافع الاقتصادية المقترنة باستعمال تلك اللغة والسيطرة عليها، ويكون هذا على حساب لغة الجماعة اللغوية التى تقع تحت مثل هذا التأثير، ويمكن أن يؤدى هذا إلى تدهور شديد فى استعمالها بحيث يصبح الذين يستعملونها بانتظام فى النهاية هم كبار السن فقط، وتندثر اللغة بوفاتهم، وهذا الوضع

عادة يشكل الحالة المتطرفة التى تحدث فقط عندما يقترن التأثير الاقتصادى بنفوذ سياسى وثقافى قوى، وعلى سبيل المثال فقد كان هذا هو الوضع لكثير من سكان أستراليا الأصليين، كما يتضح هذا بشكل قوى فى كل من الاتحاد السوفيتى والصين بالنسبة للغات عدد من الأقليات الصغيرة هناك على الرغم من التشجيع الرسمى المقدم لاستمرار بقائها، وكمثال من الماضى فإن هذا ما حدث فى إمبراطورية الإنكا Inca عند الغزو الاسبانى. ويشكل مصير اللغة الكلتية Celtic فى أيرلندا حالة واضحة أخرى ينطبق عليها كلامنا على الرغم من أنها حالة خاصة بعض الشئ كما سنشير لذلك فيما بعد.

والحالات التي تكون اللغة فيها حاملة فى الأساس تأثيراً اقتصادياً فقط بدون نفوذ ثقافى وسياسى كبير مرتبط به، هذه الحالات نادراً ما تؤدى إلى ضياع كامل للغة الأصلية للجماعة، رغم أن متكلميها يكونون حريصين على أن يصبحوا ثنائيى اللغة عن طريق اكتساب لغة حاملى النفوذ الاقتصادى. وهناك مثالان لمثل هذه الحالة وهما السواحلية فى شرق أفريقيا ولغة المالاى التجارية فى جزر الهند الشرقية حيث كانت المنافع الاقتصادية متاحة لمتكلمى اللغات المحلية بحسب إتقانهم للغة الجديدة. وعلى الرغم من أن السلطات الاستعمارية فى شرق أفريقيا وجزر الهند الشرقية قد تبنت اللغتين واستعملتهما فى كثير من مجالات الحكم الاستعمارى. وفى الوقت الذى اتخذت فيه الإندونيسية - القائمة على المعرفة الواسعة بلغة المالاى التجارية - لغة وطنية لما يعرف اليوم بأندونيسيا، مع اتجاه مماثل فى تنزانيا فيما يتعلق بالسواحلية، فإن اللغات المحلية لم يتخل عنها متكلموها لصالح السواحلية أو الإندونيسية، والثنائية اللغوية فى اللغات الرئيسية هى هدف متكلمى اللغات المحلية الباحثين عن التحسن الاقتصادى. والمثال الآخر المناسب هو التوك بسن Tok pisin (لغة مهجنة pidgin فى غينيا الجديدة) خاصة فى الفترة الاستعمارية حيث كانت تتيح معرفتها منافع اقتصادية قيمة لمتكلمى اللغات المحلية، ولكنها لم تكن لغة جماعة مسيطرة ثقافياً وسياسياً تستعملها فقد باعتبارها وسيلتها الوحيدة كما كان عليه الحال بالنسبة للسواحلية فى شرق أفريقيا ولغة المالاى التجارية فى جزر الهند الشرقية. مرة أخري لم يكن هناك حافز قوى لدى متكلمى اللغات المحلية للتخلى عنها لصالح التوك بسن، ومع ذلك ففى الحالات القليلة نسبياً التى حدث فيها هذا فإن الأسباب كانت مختلفة ومتصلة إلى حد كبير باختلاط متكلمى لغات كثيرة فى مناطق معينة نتيجة للانتقال قريب العهد للسكان، وهذا يؤدى إلى زواج أشخاص ذوى خلفيات لغوية مختلفة أخذوا التوك بسن بوصفها فقط لغتهم المشتركة التى تصبح - نتيجة لهذا - اللغة الأولى لأولادهم. ويعتبر هذا سبباً آخر لموت اللغة فى حالة لغات قليلة جداً كما أشرنا بالفعل من قبل.

**التأثير الثقافى :** لعل أكثر المشكلات خطورة على مصير وطبيعة لغة معينة، تكون لغة

غير مكتوبة غالباً أو كتبت منذ وقت قريب فقط، تنشأ من النفوذ الواقع على متكلميها من قبل متكلمى لغة أخرى يكونون ثقافياً أكثر هجومية وقوة بطريقة ما. فعلى سبيل المثال قد تكون لهؤلاء لغة مكتوبة ذات تراث أدبى، أو يكونون حاملين لعقيدة قوية أو ذوى حضارة معقدة ذات تاريخ طويل مدون، أو أفراد أمة متحضرة حديثة أو يملكون - على المستوى المحلى - ثقافة أكثر تعقيداً من الناحية التقنية .. وهكذا. ومثل هذا النفوذ يؤدى عادة إى الاقتباس الجزئى أو الكلى لكثير من عناصر ثقافة متكلمى اللغة الثانية من قبل متكلمى اللغة الأولى الذين يفقدون أثناء تلك العملية كثيراً من عناصر ثقافتهم التقليدية، مالم يفقدوها كلها، أو أنها على الأقل تتغير أو تتعدل بشكل عميق، وهذا يخلق اتجاهالإحداث نتائج بعيدة الأثر على لغة هؤلاء الناس:

أ - قدتندثر وتحل محلها لغةالناس الأكثر هجوميةمن الناحيةالثقافية، سواء بشكل كامل، أو فى صيغةمعدلةمنها أو مبسطةأو متوطنة- مهجنةpidginised - creolised.

ب - تهبط للقيام بأدوار ووظائف دنيا غير هامة من الناحية الثقافية، أو فى بعض الحالات النادرة تتحول لبعض الاستعمالات الخاصة.

جـ - قد تتأثر إلى حد بعيد خاصة فى مفرداتها، وإلى حد معين فى تركيبها أيضاً بلغة الناس الأكثر هجومية من الناحية الثقافية.

د - تفقد عدداً من خصائصها ذات الجذور العميقة فى الثقافة التقليدية لمتكلميها، وتصبح فى كثير من أساليبها عبارة عن تقليد للغة الناس الأكثر هجومية من الناحية الثقافية، ولا تعود تعكس رؤية متكلميها الأصلية التقليدية الفريدة للعالم وثقافتهم التي ضاعت، ولكنها تعكس أكثر ثقافة الناس الأكثر هجومية ثقافياً الذين أثروا فى متكلميها.

## وفيما يلى بعض الأمثلة لكل حالة :

**الحالة (أ)** : كثير من اللغات الأسترالية الأصلية والهندية الأمريكية على سبيل المثال قد ماتت أو فى طريقها للموت بهذه الطريقة، وعدد من اللغات ذات الأقلية الصغيرة فى الاتحاد السوفيتى والصين تخضع الآن لهذه العملية، على الرغم من السياسة الرسمية التى تهدف للحفاظ عليها. وبنفس القدر فإن لغة الأينو Ainu فى اليابان لغة ميتة الآن بالفعل، وقد يكون من المهم أن نقول إن أحد متكلمى الأينو الأواخر قال لكاتب الدراسة منذ سنوات : إن لغة الأينو لا يمكن أن تكتب مثل اليابانية ولهذا فإن مصيرها هو الاندثار. واللغة المحلية التى ليس لها نظام كتابى متوارث تميل بالتالى للتقهقر أمام اللغة التى تستعمل وسيلة للتعبير عن ثقافة متقدمة أو ثقافة هجومية مختلفة تملك نظام كتابة

متوارثا وتراثا ادبيا مكتوبا فى مقابل تراث أدبى شفاهى. ويمكننا أن نتذكر أيضاً أن نفوذ الثقافة واللغة الفرنسية كان قوياً جداً فى القرن الثامن عشر فى معظم انحاء أوربا لدرجة أن أصبحت الفرنسية هى اللغة الوحيدة لمعظم الصفوة فى أقطار كثيرة، وكما قال ملك بروسيا فريدرك الأكبر فإن هذه الصفوة كانت تفخر بنفسها أحياناً لأنها كادت تنسى لغاتها الأصلية. وهناك أمثلة للصيغ المعدلة أو المهجنة للغة السائدة نتيجة الاصطدام بثقافة غالبة ونفوذ ثقافى، وهى الانجليزية الأسترالية للسكان الأصليين وكذلك اللغات الكاريبية المتوطنة creoles على الرغم من أن الأخيرة قد نشأت تحت تأثير النفوذ والقهر السياسى.

الحالة (ب) : نشير مرة أخري إلى لغات الأقليات الصغيرة فى الاتحاد السوفيتى والصين، فلقلة عدد متكلميها وموقعها (الذى يكون غالباً فى الجوار المباشر لكثرة سكانية تتكلم الروسية أو الصينية على التوالى) وقيمتها المحدودة فى الاصلاحات الاقتصادية فإن الأجيال الشابة من متكلميها تكاد تصبح وحيدة اللغة فتتكلم الروسية أو الصينية مع اتجاه لغاتها الأصلية للانقراض. وبشكل متزايد يكون استعمالها الوحيد فى الحوارات المنزلية الخاصة لكبار السن، وأحياناً لرد القصص للمستمعين الكبار، وكلغة عمل لكبار سن يعملون معاً. ولغات كهذه على سبيل المثال فى الاتحاد السوفيتى هى الخانتى (أوستياك) Khanti (Ostuak ) والمانسى (فُجُل) Mansi (Vogul)، وهما لغتان أجريتان، وبعض لغات التونجس Tungus مثل لغة النانای (جولدی) Nanay (Goldi) ولغة الأودج Udege، واللغات البليو - سيبيرية paleo - Siberian مثل الإتلمن (كامتشدال) Itelmen (Kamchadal) وغيرها، وفى الصين لغة She الميتة من لغات مياوياو Miao - Yao (وخارج بَر الصين الرئيسى فى تايوان كثير من اللغات الفورموسية الاسترونيزية Formosan Austronesian) وكثير من لغات التونجس الصغيرة، ولغة توجيا Tujia التبتية البورمية Tibeto - Burman، ولغة جيلاو Gelao الأستروتايية (داية) Austro - Tai (Daic).

وتعتبر اللغة الأيرلندية حالة خاصة فى هذا السياق، فقد توقف استعمالها كلغة للحياة اليومية فى معظم أجزاء أيرلندا، وحلت الانجليزية محلها. وقد بقيت حية بشكل صناعى فقط عن طريق تدريسها فى المدارس، واستعمالها فى أغراض خاصة غالباً ما كانت أغراض مناسبات مرتبطة بجوانب الحياة السياسية. والأيرلنديون لديهم شعور قوى بالهوية، وكما هو الشأن فى حالات كثيرة أخرى فإن اللغة الموروثة للناس تصبح رمزاً للهوية، ومع ذلك فقد تحول الرمز اللغوى للهوية عند الأيرلنديين إلى نطقهم الأيرلندى الخاص للغة الانجليزية على حساب لغتهم الكلتية التقليدية التى لم يعد ينظر إليها معظم الشعب

الأيرلندى باعتبارها رمزاً لهويتهم، ولكن منذ وقت قريب وجد اتجاه معاكس، فقد بدأ كثير من أفراد جيل الشباب فى أيرلندا يستعيدون اعتزازهم باللغة الأيرلندية الغيلية Gaelic، ومن الناحية الأخري فقد نظر أهل ويلز إلى اللغة الويلزية الكلتية نظرة عظيمة بوصفها رمزاً لهويتهم، وبينما أزاحتها الانجليزية رسمياً إلى وضع متدنٍ فى الماضى، لم يعد هذا هو الوضع اليوم بنفس الدرجة، ولكنها تتراجع لأسباب اقتصادية ولتزايد استيطان الانجليز فى ويلز الذى رفع كثيرا حالة التصادم الثقافى.

الحالة (جـ) : المثال النموذجى لهذه الحالة هو التأثير القوى الذى مارسته اللغة العربية بوصفها لغة العقيدة والثقافة الإسلامية على لغات الشعوب التى خضعت للنفوذ الإسلامى واعتنقت الاسلام. واللغة التركية والفارسية والسواحلية وبعض اللغات التوركية Turkic فى آسيا الوسطى مثل الأزبكية Uzbek أمثلة جيدة لهذا التأثير الذى لم يصب مفردات هذه اللغات فقط بل امتد لجزء من بنيتها خاصة فى حالة التركية والفارسية، وفى نفس الوقت كان للحضارة الرفيعة جداً للصفوة الفارسية تأثير على اللغة الفارسية الى أثرت بشدة فى التركية إضافة للعربية، كما أدى التأثير العربى والتأثير الفارسى كلاهما فى إحدى اللهجات الهندية إلى ظهور اللغة الأردية التى - على الرغم من بقائها هندية من الناحية اللغوية بصرف النظر عن تبدل مفرداتها بشكل جوهرى وبعض الملامح القواعدية العربية والفارسية - لم تعد قابلة للفهم المتبادل بسهولة مع الهندية التقليدية. وبشكل ملحوظ فقد كان لزيادة البعد الجغرافى عن وطن الاسلام والحضارة الاسلامية المركزى المتحدث بالعربية أثره فى المستوى المنخفض للتأثير العربى فى لغات تلكلم الشعوب البعيدة التي اعتنقت الاسلام كما هو ملحوظ فى لغة المالاى على سبيل المثال. وقد مارست اللغتان السنسكريتية والبراكريتية بوصفهما أداتى التعبير عن الهندوسية والبوذية تأثيراً قوياً على مفردات لغات الشعوب التى اعتنقت هاتين الديانتين خاصة فى أشكالها "العليا" والمكتوبة مثل اللغة التبتية ولغة التاى، وبدرجة أقل على اللغة الجاوية القديمة، ومع ذلك فإن بنية كل منها بقيت إلى حد كبير غير خاضعة لمثل هذا التأثير. وفى فترة أكثر حداثة فإن اللغة الروسية بوصفها لغة حضارة متقدمة وثقافة هجومية (وإلى حد ما أيضاً لأسباب تأتى تحت عنوان السلطة والنفوذ السياسى) قد مارست تأثيراً قوياً على عدد من اللغات فى الاتحاد السوفيتى خاصة على لغات الشعوب التى لم يكن لها من قبل أنظمة كتابة وتراث أدبى وتاريخى كما هو الشأن مع معظم شعوب سيبيريا المحلية، وفى حالة معينة وهى حالة اللهجة الألوتيانية Aleutian المتحدث بها فى جزيرة مدنج Mednyj فإن بعض لواحق تصريف الفعل الالوتيانى المعقدة بشكل كبير قد حلت محلها لاحقة واحد مأخوذة من الروسية كنتيجة لمثل هذا التأثير (Vakhtin and Golovko 1987).

الحالة (د) : إن عدداً من اللغات المحلية فى منطقة غينيا الجديدة - خاصة اللغات الببوية Papuan - تأتى ضمن هذه الفئة، خاصة تلك اللغات التى لها أو كان لها أنظمة معقدة من فصائل الاسماء مع تلك الأنظمة التى تقوم على جوانب رؤية المتكلمين التقليدية للعالم التى يرتكز عليها تقسيم العناصر المشاهدة والمتصورة ومحيطهم الروحى وعالمهم إلى فئات categories. وعندما تضيع الثقافة التقليدية للمتكلمين بشكل كلى أو كبير نتيجة التصادم الثقافى، وعندما تحل محل رؤيتهم التقليدية للعالم رؤية شعب ذى ثقافة أشد اكتساحاً، أو يحل محلها - كما هو معتاد أكثر - شكل أولى أو معدل منها فإن أساسى نظام فصائل الأسماء ينعدم، ويتوقف نظام فصائل الأسماء نفسه عن الاستعمال بشكل كلى أو كبير وينسى بسرعة مع ملامحه القواعدية الملازمة (مثل انظمة التوافق والتصريف .. الخ)، ومن هنا فقد كتب أحد المبشرين الكاثوليك سنة ١٩٢٦م - - Kir) schbaum 1926) عن نظام فصائل الأسماء المعقد بدرجة عالية فى لغة البونا Buna فى شمال ما يعرف اليوم باقليم سبك Sepik الشرقى لببوا Papua غينيا الجديدة، كتب أن هذا النظام يضم اثنتى عشرة فصيلة مع ظاهرة توافق معقدة، واليوم لا يوجد متكلمون للبونا على قيد الحياة يذكرون نظام فصائل الأسماء فى لغتهم، أو يذكرون آباء وأجداد لهم كاهوا يستعملون النظام. وهناك حالة مشابهة فيما يتعلق بكثير من لغات الببوا الأخرى (Wurm 1986)، ففى لغة أيبوو Ayiwo فى سانتا كروز أرتشبلاجو Archipelago فى النهاية الشرقية لسلسلة جزر سولومون فإن نظام فصائل الأسماء المعقد بدرجة كبيرة مع ظاهرة توافق فى العبارة الاسمية كان فى طريقة للتحلل خلال السنوات الأخيرة (Wurm, Forthcominga) ولكن نتيجة لحركة الاحياء القوية بين متكلمى الأيبوو فإن التحلل قد توقف واتجه جزئياً اتجاهاً عكسياً، وهناك على الأقل تذكر معين لملامح نظام فصائل كامل للأسماء أكثر تعقيداً مع ملامح توافق معين يتجاوز العبارة الاسمية (Wurm, Forthcomingb).

هناك نتيجة أخرى للفقدان الجزئى أو الكامل للثقافة والنظرة التقليدية للعالم لشعب ما وحلول ثقافة أخرى محلها تتمثل فى تبسيط صيغ الفعل التى تعبر عن المفاهيم المتأصلة فى الثقافة التقليدية للمتكلمين، من هنا وعلى سبيل المثال يوجد فى لغة كيواى Kiwai فى الاقليم الغربى لببوا غينيا الجديدة صيغ للفعل معقدة جداً، تشير بشكل مختلف لأربعة أعداد للفاعل والأشخاص الذين يقع عليهم الفعل بوصفهم مفعولين بهم، بطريقة تبدأ أولاً بالمفرد مقابل غير المفرد، ثم تتقدم للدلالة الأكثر دقة عن العدد غير المفرد (أى المثنى والمثلث والجمع التام) بالسير أبعد فى صيغة الفعل هذه. كما توجد أيضاً سلسلة أزمنة كثيرة (Ray 1932' Wurm 1973). وفى اللغة التى يستعملها جيل الشباب فإن كثيراً من هذه الملامح المعقدة قد بطل استعمالها أو أصبح استعمالها اختيارياً، كما

تستعمل غالباً بشكل خاطئ. كما أن معظم صيغ الفعل التصريفية الكثيرة جداً للغة الموروثة قد حلت محلها أسماء فعلية تظهر فقط آثار التصريف الأصلى المعقد للفعل. وقد تميزت ثقافة الكيواى التقليدية بانشغالها بالاشارة الدقيقة للعدد المحدد للفاعلين والأشخاص الذين يقع عليهم الفعل، والاشارة الدقيقة لزمن الحدث، وانشغالها كذلك بالاشارة الدقيقة لهذا فى أنظمة اللغة التصريفية التى تعمل كأداة لها. ومع ضياع ثقافة الكيواى التقليدية واقتباس ثقافة جديدة تكون فيها مثل تلك الفروق ذات أهمية أقل كثيراً فإن هذا الانشغال قد أصبح أقل أهمية عند متكلمى الكيواى.

التغير الآخر فى تركيب بعض اللغات الببوية الذى هو نتيجة مباشرة للتصادم مع ثقافة متقدمة مقتحمة يشمل مفاهيم وانظمة عدّ الأشياء من كل نوع. وانظمة فصائل الأسماء المشار إليها من قبل غالباً ما تقوم بدور فى العدّ فى هذه اللغات، ومع ضياع الثقافة التقليدية التى تقوم عليها هذه الأنظمة للفصائل فهى تتجه للتقليل كثراً من تعقيدها، أو تسير نحو الزوال بشكل تام من أنظمة العدّ من لغات الجماعات التى تأثرت لهذا الحد. ومهما يكن ففى بعض اللغات الببوية حدثت تغيرات مختلفة وإلى حد ما تغيرات جوهرية فى أنظمة ومبادئ العدّ التقليدية، وعلى سبيل المثال تقوم هذه الأنظمة على أجزاء الجسم للمتكلمين كأدوات للعدّ مثل الأصابع بدءاً من اليد اليمنى إلى المعصم الأيمن فالكوع فالكتف مروراً بطرف الأنف إلى الكتف اليسرى ونزولاً إلى اليد اليمنى واستمراراً مع حلمتى الصدر ثم السرة وأخيراً هبوطاً إلى الرجلين وأصابعهما، وقد تمت ملاحظة مواضع للعدّ متتابعة تصل لسبعة وثلاثين موضعاً (Williams 1940-1). وكلمات الأعداد الموجودة فى هذه اللغات مأخوذة من أجزاء الجسم المتتالية لمتكلميها. ونتيجة للاصطدام الثقافى وضياع الثقافة التقليدية فإن هذه الانظمة الخاصة للعدّ تتجه نحو الزوال، وأن يحل محلها نظام العدّ العشرى المجرد للتوك بسن أو الانجليزية عندما يقتبس المتكلمون كلمات الأعداد فى التوك بسن أو الانجليزية. وهذه عادة تكون الخطوة الأولى فى أى لغة تسير نحو "حتفها الزائف" (انظر أسفل).

هناك عدة سمات أخرى خاصة جداً فى اللغات التقليدية لمنطقة غينيا الجديدة مثل ميل بعضها لامتلاك صيغ خاصة للفعل تشير للأحداث والوقائع التى شهدها المتكلم فعلاً، أو لتلك الوقائع التى عرفها فقط عن طريق معلومات أمده بها آخرون فى معيته نظراً لأن هذه المعلومات قد تكون حقيقية أو غير حقيقية، أو أنه توصل إليها باعتبارها وقعت عن طريق دليل لاحظه بعد الحادث أو الواقعة (بالنسبة للغة الانجا Enga التى تملك بعض هذه الملامح، انظر Lang 1973). وهذه الفروق التشكيلية Formal ليست ملمحاً من

ملامح اللغات التى هى الآن أدوات التعبير عن الثقافة الجديدة المقتحمة للثقافة التقليدية فى المناطق التى توجد فيها لغات لها هذه الملامح، والتعبير الضرورى عن هذه الفروق فى اللغات المحلية المعنية سوف يسقط من الاستعمال حتماً.

بالانتقال لمنطقة أخرى من العالم فيما يتعلق بهذا الموضوع تمكن الاشارة إلى أن لغة خالخا المنجولية Khalkha Mongolian التى يتحدث بها معظم سكان منغوليا الحالية تملك تقليدياً عدداً ضخماً من الصيغ المختلفة لفعل الأمر التى يمكن أن يميز فيها كثير من مستويات الطلب بدءاً من البذاءة المتناهية إلي الأدب المتناهى (Ramstedt 1903). والثقافة واللغة الروسية التى مارست نفوذاً قوياً على منغوليا فى السنوات السبعين الأخيرة، وجيل الشباب الذى تبنى الثقافة والنظرة الروسية للعالم يفتقد هذه الفروق الكثيرة، ولم تعد الفروق الدقيقة المشار إليها مألوفة غالباً لدى جيل الشباب من متكلمى الخالخا، ولا يستعملونها بأية حال، ويقصرون صيغ الأمر فى لغتهم على الفئتين المساويتين للفئتين الموجودتين فى اللغة الروسية.

والحالة الملفتة للنظر بشكل خاص لتأثير الثقافة واللغة الروسية على اللغات من خلال دورانها الحاضر أو الماضى فى فلكها واقتباس الكثير منها من قبل السكان المحليين هى حالة اللهجة الأليوتانية المتحدث بها فى جزيرة مدنج المشار إليها فى (جـ) التى حلت فيها صيغة واحدة مأخوذة من الروسية محل بعض لواحق تصريف الفعل الأليوتياني المعقدة تعقيداً كبيراً.

هناك حالات كثيرة جداً تنضوى تحت الفئة (د) تتعلق أساساً بالملامح الصرفية والنحوية وملامح الخطاب discourse والتركيب الخاص idiom يمكن أن يشار إليها، ولكن الأمثلة المعروضة قد تكون وافية بالغرض. وقد تم علاج هذه الفئة بشكل أشمل من غيرها لأن هناك وعياً أقل بشكل عام بهذه الظاهرة من الوعى بتلك الظواهر التى عولجت تحت (أ) و (ب) و (جـ). وإن ما وصفناه تحت الفئة (د) بشكل فعلياً موت اللغة فى صيغتها التقليدية وحلول أشياء محلها تعكس الثقافة الدخيلة على متكلمى اللغة التقليدية، وهو ما يمكن وصفه بالموت الزائف.

النفوذ والقهر السياسى: النفوذ السياسى الخارجى على متكلمى اللغة قد يكون له أيضاً نتائج بعيدة المدى على تلك اللغة، وقد يتخذ هذا النفوذ أشكالاً ودرجات كثيرة بدءاً من الضغط من أنواع مختلفة إلى قهر واستعمار المنطقة التى يعيش فيها متكلمو لغة بعينها. وفى الحالة الأخيرة قد يشجع المنتصرون بشكل نشط تبنى لغتهم من طرف متكلمى اللغة أو اللغات المحلية غير معتمدين على النفوذ الاقتصادى والثقافى فى الذى يمارسونه على السكان المحليين. ومثال الإنكا الذين قهروا جزءاً كبيراً من غرب أمريكا الجنوبية قبل الغزو الأسبانى بوقت قصير، وضغطها على السكان المحليين لتبنى لغتهم

الكوينشوا quechua مثال معروف جيداً. ويبدو أن معظم متكلمى اللغات الأخري فى المنطقة قد تبنوا لغة الكوينشوا مرغمين فقط، لأنه كما يقال فإن عدداً من اللغات الأخرى قد ظهر (أعنى عاد للظهور) فى المنطقة بعد أن قضى الأسبان على سلطة الاتكا. والأيرلنديون على الأغلب تبنوا لغة قاهريهم الانجليزية لغة لهم ولكن فى صيغة خاصة تميزهم بوضوح (انظر أعلاه، أمثلة الفئة (ب)). وقد تبنى كثير من سكان أستراليا الأصليين اللغة الانجليزية ولكن فى صيغة غير فصيحة غالباً بوصفها إنجليزيتهم. وفى معظم مناطق الامبراطورية الرومانية فإن اللاتينية لغة المنتصرين قد تبناها متكلموا الكلتية والإيبرية واللغات الأخرى، وهو ما أدى إلى ظهور اللغات الرومانسية الحالية. إن الهجومية والقوة الثقافية والاقتصادية للمنتصرين يبدو أن لها دوراً هاماً تقوم به فى كثير من هذه الحالات، والمثال الخاص للقهر كان هو نقل أعداد كبيرة من الأفريقيين كعبيد إلى الأمريكتين وسرعة تبنى هؤلاء العبيد للغات أسيادهم - ولكن كما هى العادة - فى صيغة مبسطة ومعدلة أدت إلى ظهور لغات متوطنة creola مختلفة هناك (كان أساسها الانجليزية والفرنسية والهولندية) وإلى الجليزية السود أيضاً فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وفى بعض الحالات يحدث العكس فيتبنى المنتصرون لغة المقهورين. هذا هو ما يحدث بشكل خاص مع الأمم المحاربة التى تنقص ثقافتها خصائص معينة وملامح تميزأمما ذات حضارة متقدمة بمخزون حضارى ضخم يحفظه تراث مكتوب، والتى تهزم أمة أخرى تملك ثقافتها هذه الخصائص. فكل غزاة الصين - أقوام من أصول منجولية وتوركية Turkici وتونجسية إلى حد كبير - قد تبنوا الصينية لغة لهم بعد مدة قصيرة، وأصبحوا صينيين ثقافياً، رغم أن بعضهم مثل المانتشو Manchu التونجسيين قد احتفظوا إضافة لذلك بلغتهم التقليدية حية بشكل صناعى فى الكتابة على الأقل. كما تبنت بعض جماعات الفيكنج Viking الغزاة اللغة الفرنسية، وتبنت الجماعات الأخرى التى توغلت فيما يعرف اليوم بروسيا الغربية لغة سلافية محلية بدلاً من لغتها. والسومريون الذين كانت لهم حضارة وثقافة رفيعة بدرجة عالية والذين ابتدعوا الكتابة المسمارية التى انتشرت فى الشرق الأوسط القديم قد انهزموا أخيراً أمام الأكاديين، ومع ذلك بقيت اللغة السومرية مستعملة لدى الأكاديين فى أغراض طقسية معينة وفى أغراض أخرى لفترة طويلة.

والأمم التى تستعمر مناطق يشغلها متكلمو لغات أخرى محلية لم تفرض لغاتها غالباً - كقاعدة - على السكان المحليين، بل اتجهت إلى استعمال لغة أو أكثر من اللغات المحلية فى أغراض الاتصال والإدارة وحكم المناطق. وهكذا تكتسب اللغات المستعملة مكانة، وتصبح أحياناً لغة تعامل linguae Francae واسعة الانتشار بين السكان المحليين، ومع ذلك نادراً ما تحل محل اللغات المحلية، واللغة الهندستانية فى شبه القارة

الهندية والسواحلية فى شرق أفريقيا مثالان شديداً الصلة بموضوعنا، مثلهما مثل لغة الملاى فى جزر الهند الشرقية الهولندية. وبعض السلطات الاستعمارية - مثل السلطة الفرنسية والأسبانية والبرتغالية والإيطالية - أعطت أهمية أكبر، مما فعلت السلطات البريطانية والألمانية والهولندية لانتشار معرفة لغاتها بين سكان مستعمراتها على سبيل المثال.

يمكن الاشارة فى نهاية هذا القسم إى أن أنماط التأثير الثلاثة الرئيسية، أى الاقتصادى والثقافى والسياسى، يمكن أن تتواجد معاً إى حد كبير وبدرجات مختلفة فى أية حالة، ومن هنا على سبيل المثال فإن لغات الأقليات فى الاتحاد السوفيتى يجرى تشجيعها رسمياً على البقاء، فيجرى بها التعليم فى المدارس الابتدائية فى كثير من الحالات، وتصدر بها المطبوعات للمدارس والاستعمال العام وهكذا. ومع ذلك فإن الأجيال الشابة تتخذ الروسية لغة لها بوصفها الوسيلة الوحيدة لتحسين الوضع الاقتصادى نتيجة للضغط الثقافى الروسى والضغط السياسى المتجه نحو الروسنة Russification. وقد ظهرت أخيراً فقط بدايات حركة معاكسة ضد هذا بين بعض متكلمى لغات الأقليات نتيجة لتنامى الشعور بالهوية من خلال اللغة بين هذه الشعوب فى ضوء الأوضاع المتغيرة فى الاتحاد السوفيتى. والوضع فى الصين مشابه للوضع المذكور فى الاتحاد السوفيتى إلى حد كبير.

## القوى العاملة ضد ضياع اللغة وموتها

بينما يرسم ما سبق صورة كئيبة لمصير كثير من اللغات المتجهة نحو الموت والاندثار فإن هناك قوى كثيرة مؤثرة تعمل ضد هذا المصير وتضمن غالباً بقاء اللغات التى يبدو أنها تسير نحو حتفها حسبما ذكر حتى الآن.

إحدى هذه القوى هى الاستعمال الممكن للغة معينة مقدر لها الموت كلغة سرية فى المواقف التي يكون فيها متكلموها تحت ضغط سياسى قوى أو تحت ضغط آخر من قبل أصحاب ثقافة قوية مقتحمة، أو غزاة أو قاهرين أو مستعمرين أو أشباههم. فبعض اللغات الأسترالية الأصلية فى جنوب شرق أستراليا، والتى كان من المعتقد أنها قد انقرضت إلى حد كبير فى الخمسينات، قد وجدها الكاتب الحالى شائعة الاستعمال (على الأقل فى صيغ أثرية) بوصفها لغات سرية لإخفاء أفعال ونوايا متكلميها عن الشرطة (الذين ينظر إليهم السكان الأصليين باعتبارهم أعداءهم الرئيسيين لأن وظيفتهم هى تنفيذ قواعد الشرب اليومية التى تحرم استهلاك الكحول على معظم السكان الأصليين). هذه المقدرة على الاستفادة من إمكانية الحديث بلغة لا يفهمها مضطهدوهم تعمل أيضاً كوسيلة قوية مساعدة على اعتداد الناس بأنفسهم، أى هؤلاء الذين يجدون أنفسهم بعكس ذلك فى وضعية متدنية. وقد استعملت الويلزية والغالية فى بريطانيا فى القيام بأدوار مشابهة،

مثلها مثل لغات الشعوب الأخرى التى تجد نفسها خاسرة فى المعركة الثقافية التى تهدد لغاتها بالانقراض. من هنا فليس هناك إلا خطوة واحدة للغة شعب مضطهد، أو يعتبر نفسه مضطهداً، لتصب الرمز الجامع لحركة سياسية أو ثقافية. وحركة استقلال الببوا فى بيواغينيا الجديدة فى السبعينات والثمانينات اتخذت من لغة بولس موتو police Motu (تسمى الآن هيرى موتو Hiri Motu) أداة لحشد مائتى ألف متحدث بهذه اللغة، وقامت هجوم لغة التوك بسن بوصفها لغة عامة على الرغم من أن اللغة الأخيرة كان يتحدثها عندئذ أكثر من مليونى متحدث. وإضافة لهذه الوظائف فإن اللغة التقليدية لأى شعب تعمل غالباً بوصفها وسيلة فعالة لتحديد الجماعة والهوية، وقد تبقى بقاء موفقاً لهذا السبب وحده، ولغة مورى Maori فى نيوزيلندة تشكل مثالاً لهذا، وبعض اللغات المعقدة بدرجة عالية والتى ينظر إليها الأجانب على أنها غير قابلة للتعلم تعمل بوصفها رموزاً قوية جداً لتحديد الهوية والجماعة، وأى متكلم جيد لهذه اللغة ينظر إليه تلقائياً على كونه صديقاً ومن الجماعة. واللغة المجرية مثال ينطبق عليه الحديث، فمتقن هذه اللغة كأهلها تفتح له أبواب المجريين فى كل مكان، وقد بقيت هذه اللغة حية لمدة طويلة، أى لعدة أجيال، فى بلاد المهجر مثل أستراليا والولايات المتحدة بين المهاجرين الذين لا يعيشون فى جماعات متماسكة كما يفعل الايطاليون واليونانيون غالباً، وبذلك يحتفظون بلغاتهم بشكل طبيعى بصفتها لغات جماعات، ومن المهم أن نذكر هنا أن المجريين متمسكون بلغتهم الفنو - أوجارية Finno-ugarian (رقم اقتباس كثير من الكلمات الايرانية والتوركية والسلافية وغيرها من الكلمات المستعارة) خلال تاريخهم الممتد لخمسة آلاف عام، بالرغم من استبدالهم بثقافتهم الأصلية وبنيتهم الاجتماعية ثقافة إيرانية شرقية أولاً ثم ثقافة توركية ثانياً، ثم اقتباسهم أخيراً لثقافة غربية على أساس سلافى وجرمانى (Harmatta 1990). واللغة الفنلندية ولغة الباسك واللغة الترية واللغات التوركية فى آسيا الوسطى أمثلة أخرى للغات التى يتمسك بها متكلموها بإصرار. والأمم والتجمعات القومية الكبيرة الأخرى تختلف اختلافاً ملحوظاً فى التقدير الذى تتمسك به للغاتها. وتعقيد اللغة الكبير وصعوبة تعلمها يتناسب تناسباً مباشراً مع تقويته للاعتزاز القومى والاعتداد بالنفس والشعور بالتفوق من جانب متكلميها فى حالة قليل جداً من اللغات؛ وهذا يساهم كثيراً فى حمايتها فى المواقف الثقافية المناوئة وفى غيرها من المواقف. والأمر لا ينحو هذا النحو فى حالة بعض اللغات المعقدة الأخرى خاصة إذا كان متكلموها غير مدركين لطبيعتها الصعبة على الأجانب، ولديهم الميل للاعتقاد فى تدنيهم نتيجة لتجارب تاريخية واجتماعية سيئة، وأنهم فقدوا كثيراً من اعتدادهم بأنفسهم واعتزازهم القومى أو اعتزازهم بجماعتهم والشعور بالتماسك الجماعى.

## ملاحظات نهائية

العمليات المحددة سابقاً ظلت تغير باستمرار صورة العالم اللغوية خلال القرنين أو ثلاثة القرون السابقة أكثر كثيراً مما حدث من قبل، ومن المرجح أن تؤدى بشكل مطرد فى المستقبل إلى تغيرات أكثر عمقاً. وعلماء اللغة المعاصرون الذين ينظرون إلى اللغة بوصفها مكوناً جوهرياً لثقافة متكلميها ومجتمعهم، وبوصفها الأساسى الذى تقوم عليه رؤية الناس للعالم المادى والروحى من حولهم؛ هؤلاء العلماء يشعرون بالقلق إزاء هذا التطور، فكل لغة تعكس رؤية فريدة للالم وثقافة مركبة تعكس الطريقة التى حلت بها الجماعة اللغوية مشكلاتها فى التعامل مع العالم، وكونت تفكيرها ونظام فلسفتها وإدراكها للعالم من حولها، وبموت اللغة، أو بموتها الكاذب كما نوقش فى (د) من قبل، نكون قد فقدنا إلى الأبد وحدة لا تعوض فى معرفتنا وادراكنا للتفكير الانسانى ورؤية العالم. وهذا هو ما يعيه اليوم كثير من اللغويين. أما بالنسبة للغويين أصحاب القناعات العامة المعينة السائدة فى الفترة الأخيرة من القرن العشرين فإن موضوع الاهتمام الأساسى عندهم هو إما جانب اللغة التركيبى بشكل خالص، أو اللغة باعتبارها إحدى الصيغ السطحية الكثيرة للبنية التحتية العميقة للغة الانسانية ككل، وموت لغة معينة عندهم ليس له نفس الأهمية: فهم أقل اهتماماً بوظيفة اللغة كأداة تعبير عن رؤية العالم وفلسفة نظام التفكير عند متكلميها وعند الجماعة اللغوية، وهم يشكون فى دور اللغة ووضعها فى ثقافة ومجتمع متكلميها الذين يستعملونها أداة لهم للاتصال المتبادل عبر هذا الاطار.

نأمل فى أن زيادة الوعى بالحاجة لترتيبات إدارة لغوية تشمل رفع درجة الاعتداد بالنفس عند المتكلمين، وأن ينظروا للغتهم بوصفها أداة لتحديد الهوية؛ نأمل فى أن هذا قد يؤخر النتائج المذكورة فى هذه الورقة بشأن اللغات المهددة بالانقراض.

## المراجع

## References


Harmatta, János (1990)., 'A magyarság őstörténete' [The prehistory of the Hungarians], *Magyar Tudomány* 3, pp. 243–62

Kirschbaum, Franz J. (1926). 'Miscellanea aus Neuguinea', *Anthropos* 21, pp. 274–7

Lang, Adriane (1973). *Enga Dictionary, with English Index. Pacific Linguistic*, Series C, no. 20

Ramstedt, G. J. (1903). 'Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen'. *Mémoires de la Société Finno-ougrienne* XIX. Helsingfors

Ray, Sidney H. (1932). *A Grammar of the Kiwai Language, Fly Delta, Papua, with a Kiwai Vocabulary by E. Baxter Riley*. Port Moresby, Government Printer

Vakhtin, Nikolaj Borisovich and Golovko, Jevgenin Vasiljevich (1987), 'Ob odnom neordinarnom sledstvii jazykovykh kontaktov: jazyk ostrova Mednyj' [About an unusual consequence of language contacts: the language of Mednyj Island], in I. F. Vardul an V. I. Belikov (eds), *Vozniknovenije i funkcionirovanije kontaktnych jazykov [Development and Functioning of Contact Languages*]. Moscow, Akademija Nauk SSSR, pp. 30–3

Williams, Francis E. (1940–1), 'Natives of Lake Kutubu, Papua'. *Oceania Monographs* 6

Wurm, Stephen A. (1973), 'The Kiwaian Language Family', in Karl J. Franklin (ed.), *The Linguistic Situation in the Gulf District and Adjacent Areas, Papua New Guinea. Pacific Linguistics*, Series C, no. 26, pp. 219-60

______ (1986), 'Grammatical Decay in Papuan Languages', *Papers in Papuan Linguistics* no. 24. *Pacific Linguistics*, Series A, no. 70, pp. 207–11

______ (forthcoming a), Language Decay and Revivalism: The Äŷiwo Language of the Reef Islands, Santa Cruz Archipelago, Solomon Islands', *Papers in Honour of George Grace. Pacific Linguistics*

______ (forthcoming b), 'Change of Language Typology and Structure in a Pacific Language as a Result of Culture Change'. *Pacific Linguistics*, Series A

______ (1987–90) (ed.), with Benjamin T'sou, David Bradley, Li Rong, Xiong Zhenghui, Zhang Zhenxing, Fu Maoji, Wang Jun, Dob, *Languages Atlas of China* (in an English and a Chinese ed.). Hong Kong, Longman (Far East) Ltd

# موت اللغات فى أفريقيا

ماثيوس برنزنجر و : بيرند هاين و : جابرييل سومر

## مقدمة

أفريقيا - مع آسيا - هى القارة ذات العدد الأكبر من اللغات المحلية "الحية". واللغات الأوربية، وبشكل أساسى الانجليزية والفرنسية والبرتغالية، قد انتشرت بين كل الأمم الأفريقية خلال المائتى عام الأخيرة، ولكن وحتى اليوم فإن استعمال هذه اللغات "الاجنبية" كان فى الأغلب مقصوراً على مجالات معينة، كالتعليم العالى والسياسة والأعمال، وأيضاً على عدد قليل نسبياً من الناس. وحسبما يذكر سكوتون : Scotton (1982 : 68) فإن ١٠٪ فقط أو أقل من سكان أفريقيا الريفيين لديهم كفاءة كبيرة فى اللغات الدخيلة، رغم أن هذه اللغات فى أحوال كثيرة هى اللغات الرسمية لأوطانهم، واللغات القومية الأفريقية عموماً ليست فى خطر أن تحل محلها اللغات الأوربية. ولكننا نلاحظ تناقصاً فى أستعمال اللغات القومية الأفريقية، ليس فقط فى العدد المتزايد من المجالات بل أيضاً بالنظر للعدد المجرد للغات المحلية، وهذا يعنى باختصار أن الحيوية والتنوع اللغوى فى القارة الأفريقية فى طريقه للتناقص.

ولغات السلطات الاستعمارية السابقة - كما أشير سابقاً - لم تتطور بعد إلى لغات أم على نطاق واسع. والنتيجة فى أغلب الأحوال هى أن اللغات المحلية يصل بها الأمر لتكون هى اللغات البديلة، فلغات الأقليات قد استسلمت لصالح اللغات الأفريقية الأخرى الأرفع مكانة.

ومنذ وقت قريب ناقش قسم اللغويات واللغات الأجنبية فى جامعة دار السلام اقتراحاً بالشروع فى عمل أطلس لغوى لتنزانيا ، وقد أكد الخبراء الذين ناقشوا الموضوع أن عمل خريطة لغوية ليس جديراً بأسبقية البحث طالما أن كثيراً جداً من اللغات كان فى طريقه للموت لصالح اللغة السواحلية، اللغة القومية والرسمية لتنزانيا ، ولهذا السبب فإن حدود اللغات تتغير بسرعة، لدرجة أن مثل هذه الخريطة اللغوية يمكن أن تكون غير ملائمة تماماً خلال سنوات قليلة. وقد تلقينا إجابة مماثلة عند مناقشة خطتنا عن "موت اللغات فى

---

ترجمة : د. أحمد عوض.

أفريقيا" مع زملاء من تنزانيا. وكان أحد تعليقاتهم هو : "يمكنكم الشروع فى هذه الخطة فى أى مكان، فاللغات فى طريقها للموت فى كل مكان فى بلدنا".

وعلى الرغم من أن الوضع فى كثير من الدول الأفريقية الأخرى فيما يخص انقراض اللغات القومية Vermaculars وضع غير مقلق بنفس الدرجة التى هو عليها فى تنزانيا، فإن اللغات مع ذلك تموت فى أفريقيا بسرعة مثيرة للفزع، ويضيع عدد منها كل عام بالنسبة لكل الأجيال المقبلة.

## مجال الدراسة

لو تركنا جانبا العمليات المؤثرة على التركيب اللغوى فى تغير الأوضاع اللغوية فإن الهدف من هذه المقالة هو عرض الحقائق الموجهة لتقدير حالة موت اللغات فى أفريقيا. اضافة لهذا فإن المقالة تركز على الأوضاع الاجتماعية التى تموت فيها اللغات، وأيضاً على العمليات التى تسبق انقراضها الفعلى.

قد يكون تعبير "موت اللغة" ذا وقع غريب على البعض، أو غير مناسب فى نظر آخرين، وقد نوقش هذا التعبير كثيراً، واقترحت مصطلحات بديلة مثل "الحلول اللغوى "language replacement" أو "انتحار اللغة "langeuage suicide" (Denison 1977 : 21). وطالما أن هذه المناقشات لم تقدم أية نظرة جديدة فى موضوعنا، وطالما أن مصطلح "موت اللغة" يبدو أنه قد رسخ رسوخاً قوياً إلى حد بعيد فى أدبيات الموضوع (انظر: Dorian ed . 1989' Dressler 1988)، فإننا أيضاً سوف نستعمل هنا هذا المصطلح.

ومهما يكن فعلينا أن نلفت النظر إلى أن هذا المصطلح يصدق على العمليات اللغوية الاجتماعية والعمليات المؤثرة على جوهر اللغة المستبدلة، وفيما يخص العمليات الأخيرة فإن المصطلح يصدق على سبيل المثال عندما تواجه اللغة أنواعاً معينة من التقلص اللغوى مثل تعميم القاعدة أو الضياع، بينما يتعلق فيما يخص العمليات الأولى بتمييزات مثل استعمال مقابل عدم استعمال ، وكفاءة مقابل عدم كفاءة فى لغة معينة.

وعلى الرغم من أن النوعين من العمليات يميلان للسير معاً (انظر: Dorian 1977b) فإننا نرى أنه من المهم التمييز بينهما. وتحول اللغة وشكله التام، أى موت اللغة ليس نتيجة للتصادم اللغوى، ولكنه فقط نتيجة للتغير فى السلوك اللغوى للجماعة اللغوية، فأنماط الاستعمال اللغوى للجماعات التى تواجه تحولاً لغوياً توصف بأنها عبارة عن تنمية للغة الأم "القديمة" واستعمال لغة "جديدة" بدلاً منها، وينظر للغة على أنها ميتة (أو منقرضة) عندما لا تعود الجماعة اللغوية تستعملها.

قد أشير كثيراً للموت الفيزيقي للجماعة اللغوية بوصفه أحد الاشكال المتعددة لموت اللغة (انظر Kloss 1984)، وليس هناك أية مدونات معروفة لنا تصف مثل هذه الحالة في أفريقيا، لذلك فإننا لا نعرف أية حالة مات فيها كل جماعة المتحدثين للغة معينة موتاً فيزيقياً، وبالطبع تموت اللغات بفقدان متكلميها، ويحدث هذا عن طريق التحول اللغوى لكل الجماعة اللغوية، ومع الزمن يكتمل التحول، وتكون اللغة البديلة هي لغة الأم الجديدة للجماعة، وتكون المتنحية لغة منقرضة.

نعالج فيما يلى الجوانب اللغوية الاجتماعية وما وراء اللغوية للعمليات التى تؤدى إلى موت اللغات، ولكى يفهم المرء تعقيدات وضع التحول الفعلى عليه أن يحلل الخلفية الاجتماعية بأكملها للجماعات الاثنية اللغوية المعينة، أى على المرء بتعبير آخر أن يدرس إيكولوجيا تحول اللغة (انظر: Mackey 1980)، والأسباب وراء كل موت للغة والتحول اللغوى الذى يسبقه توجد بالضرورة فى التاريخ الاجتماعى اللغوى لجماعة لغوية معينة. إنها العمليات الاجتماعية التى تحدد مدى التداخل اللغوى، وبدرجة كبيرة أنواع الملامح التى تنقل من لغة لأخرى (Thomason and KauFman 1988 : 35).

وما يجعل عمليات التحلل المؤثرة على بنية اللغة المتنحية ذات أهمية ثانوية فقط بالنسبة للأنماط العامة لموت اللغة هو حقيقة عدم كونها تقع بالضرورة فى كل حالة تحول لغوى كامل، فهناك حالات للموت "المفاجئ" أو "الجذرى"(١) الذى لا يترك أية آثار تقريباً من اللغة المتنحية على لغة الأم الجديدة فقط، بل "تقفز" فيه الجماعة اللغوية ككل فوق مرحلة الكفاءة الناقصة المتكلمين Semi-Spcaker comp- etence (انظر : Dorian 1977b)، أى الفترة التى تحدث فيها معظم التغيرات البنائية داخل اللغة.

ولكن حتى فى حالة اختيار مدخل لغوى اجتماعى فقط لهذا الموضوع فإننا الآن لسنا فى وضع يسمح بتغطية كل الجوانب المتصلة بالموضوع، لذلك فإننا نقصر عرضنا على نقاط لغوية اجتماعية قليلة تبدو ذات أهمية خاصة لدراسة ظروف موت اللغات فى أفريقيا. وفيما يلى نتناول ظاهرة موت اللغات من زاويتين مختلفتين:

١ - قد وضعنا فى اعتبارنا "بيئة" موت اللغة، ونتناول هنا الأوضاع الخارجية لحالات التحول تلك التى ربما ستؤدى غالباً، أو قد أدت بالفعل إلى انقراض لغة معينة، وبعض العوامل البيئية ذات أهمية مركزية بالنسبة للسؤال الحاسم عما إذا كانت معينة سوف تبقى أو تموت تماماً.

٢ - كان يجب أن تدرس، استراتيجيات السلوك اللغوى داخل "الجماعة اللغوية" ومواقف وأنماط هذا السلوك التى قد تؤدى إلى موت لغة معينة وكان علينا هنا أن نعالج المواقف نحو اللغات ونحو استعمالها، وبواعث احتفاظ المرء بلغته أو التخلى عنها.

إن الجوانب التى بحثت من هاتين الزاويتين هى بالطبع جوانب مترابطة ترابطاً قوياً، وإن كثيراً من المسائل يمكن أن تدرس بشكل مرضٍ على أساس النظر لهذه الاعتمادات المتبادلة. والمجال الذى يرتبط به التحول اللغوى مع التحولات المماثلة فى الهوية الثقافية والاثنية هو إحدى هذه المسائل. كما أن الارتباط الهام الآخر بين وجهتى النظر هاتين هو حقيقة أن تغير السلوك اللغوى عند جماعة معينة يجب أن يفهم فى معظم الحالات بوصفه رد فعل للظروف المتغيرة فى بيئته.

ولكن قبل أن نسترسل فى هذه المسائل التى سوف نعالجها غالباً على أساس خبراتنا فى إجراء البحوث فى أفريقيا، فإننا نعرض الوضع الفعلى لموت اللغات فى القارة الأفريقية من منظور كمى.

## حالات موت اللغات فى أفريقيا: رؤية عامة

معرفتنا بنطاق وتفاصيل ظروف موت اللغات فى البيئة الأفريقية تعتبر حتى اليوم معرفة محدودة جداً، والواقع هو أنه لا توجد إلا مصادر قليلة متاحة تعالج الموضوع بشكل عام (انظر Démmendaal 1989 عن موت اللغات فى شرق أفريقيا)، وعلى الرغم من أنه قد نشرت بالفعل دراسات رائدة تبحث بعض حالات موت اللغات فى أفريقيا (على سبيل المثال: Winter 1979 Shimi 24) فيبدو أنه توجد مصادر قليلة نوعاً ما تصف الظروف الفعلية لموت اللغات. وعلى كل هناك حالات للغات اندثرت فعلاً فى الماضى منها الموثق وغير الموثق، وعلى سبيل المثال انقرض كثير من لغات الخواسان Khoisan فى أفريقيا الجنوبية خلال المائة والخمسين عاماً الماضية، ومات عدد منها بعد أن جمعت أول مادة لغوية منه (Winter 1981).

حتى فى الحالات التى عرف فيها الأكاديميون موت اللغة منذ فترة طويلة نسبياً من الزمن، فإن التفاصيل الثقافية والتاريخية والاجتماعية اللغوية (إذا كانت معروفة - أو على الأقل يمكن اعادة بنائها جزئياً) لم تحلل فى معظم الأحوال بالرجوع إلى أسباب التحول اللغوى، فاللغة القبطية على سبيل المثال، وهى اللغة السابقة للأقلية المسيحية فى مصر، لغة موثقة فى القواعد والنصوص القديمة، فى حين يصعب العثور على الوقائع الديمجرافية، وبسبب وضع الأقلية الحالى لمتكلميها (حوالى عشرة ملايين) فى مصر الناشئ أساساً من الالتزام بالمسيحية فى بلد مسلم فإن المعلومات عن الحجم الحقيقى للجماعة القبطية ليست سهلة المنال حتى اليوم. وقد أدت السيطرة السياسية والدينية للعرب المصريين لمدة قرون، أى منذ ٦٤١م، إلى حلول العربية التدريجى محل القبطية - لغة الاستعمال اليومى سابقاً - حتى أصبحت (ومازالت) تستعمل فقط فى الطقوس الدينية للكنيسة (Krause 1984, Junge 1984).

وفى أفريقيا حيث إن اللغات المحلية فى نطاق واسع لم تسجل إلا حديثاً، توجد وثائق

مكتوبة قليلة جداً عن لغات الأقليات المنقرضة أو الحية، ومثال منطقة واداى - دارفور فى السودان حيث حلت العربية محل عدة لغات محلية قد يوضح حالة المعلومات الفقيرة نوعاً ما القائمة فى الأماكن المختلفة من أفريقيا.

> يبدو أن هناك لغات قليلة هامة عددياً ... ... لم تحظ بالفحص الدقيق لدى معين، وهناك لغات أخرى أصغر ... تم تصنيفها بشكل مؤقت، ولكنها لم تدرس، والمعلومات المتعلقة بهذه اللغات تتكون من قوائم كلمات مسموعة وقليلة ومتناقضة فى بعض الأحيان... وفى النهاية مازال هناك قليل من اللغات غير المعروفة تماماً أو المعروفة عن طريق السماع .. وأخيرا وليس آخراً فإن لدينا شهادات موثقة لقليل من اللغات فقط فى دارفور الشرقية، وهى لغات منقرضة تقريباً، أبرزها لغة برتى Berti وبرجد Birgid وميما Mima وبيجو Beygo (Doornbos and Bender 1983:)

لذا فالامتداد الزمنى لبحث حالات موت اللغة فى أفريقيا نادراً ما يمتد وراء منتصف القرن التاسع عشر، ومع هذا نفترض أن كثيراً من الجماعات قد تخلت عن لغات أمها، ونتيجة لهذا فإن هذه اللغات كانت تموت بشكل متصل عبر التاريخ، فاللغة المروية Meroitic على سبيل المثال، وهى اللغة الرسمية للامبراطورية التى سميت باسمها قد انتقلت إلينا فى نصوص قديمة ونقوش مازالت فى حاجة لمن يفك طلاسمها اليوم، وهذه السجلات هى ما تبقى فقط من لغة استعملت أداة اتصال مكتوبة ومنطوقة على الأقل ما بين القرن الثامن قبل الميلاد والقرن الرابع بعد الميلاد. والحالة المشابهة هى اللغة الجعزية، وهى لغة إثيوبية سامية كان يُتحدث بها فيما مضى فى إثيوبيا، وحلت محلها الأمهرية فى الجنوب والغرب، والتجرينية والتجرية فى الشمال. وقد ماتت هذه اللغة كأداة منطوقة فيما بين القرن العاشر والقرن الثانى عشر، وقد بقيت إلى الآن فى إثيوبيا بوصفها لغة طقوس دينية فقط.

## المصادر

مع إدراكنا لحالة المعلومات الفقيرة نوعاً فإن "تقريراً عن موت اللغات فى أفريقيا" (Sommer 1989) قد أعد فى جامعة كولونيا Cologne فى اطار الترتيبات لمؤتمر عن موت اللغات فى شرق أفريقيا (انظر أسفل)، وهذا التقرير يحتوى على معلومات تدعمها كتيبات (قديمة غالباً) عن اللغات الأفريقية من ناحية، ومن ناحية أخرى تدعمها مصادر منشورة أخرى عن اللغات المنقرضة أو التى فى طريقها للانقراض أو المهددة به بدرجة ما، كان الحصول عليها سهلاً. وقد تم الحصول على معلومات اضافية أكثر حداثة فى معظم الحالات من خلال الإجابة عن استبيان أرسل لأكثر من مائة زميل يعملون فى حقل اللغات الأفريقية، سواء بوصفهم علماء لغة أو أنثروبولوچيين. وقد كانت النتائج فى الواقع ملفتة

للنظر، فقد استكمل ورجع أكثر من ثلاثين استبياناً، وهناك مصدر آخر للمعلومات يتكون من نتائج بحوث ميدانية أجريت غالباً فى شرق أفريقيا (انظر : papers presented at the Symposium on Language Death in East Africa, 8-12 January 1990, Bad Homburg).

كانت إحدى النتائج المباشرة من نتائج التقرير هى ملاحظة أن المعلومات المتاحة عن معظم لغات الأقليات التى وضعت فى الاعتبارهى إما معلومات ضئيلة أو متضاربة أو متناقضة، وما هو معروف عن الكثير منا لا يكاد يتجاوز حقيقة كونها مهددة بالانقراض. وبالنظر لحالة المعلومات غير الوافية من ناحية، والسمة الانتقائية نوعاً للمعلومات التى يتضمنها التقرير المشار إليه من قبل من ناحية أخري، فإن هذه الدراسة يجب أن ينظر إليها بوصفها مصدراً مرجعياً هاماً جداً نتمنى أن يدفع لبحوث أخرى. إن التحليلات الأكثر تفصيلاً لأنماط الاستعمال اللغوى فقط والمعلومات الشاملة عن العوامل وراء اللغوية المؤثرة على التحول اللغوى سوف تقدم فهماً أفضل للعمليات التى تؤدى لانقراض اللغات.

## تقويم الاستبيان

كنقطة بداية ومع إدراكنا لحقيقة أن لغات الأقليات التى يكون متكلموها قليلى العدد تميل للخضوع لظاهرة موت اللغة بسهولة أكثر من ميل الجماعات اللغوية الأكبر، فقد تقرر قصر المعلومات الواردة فى التقرير على تلك الجماعات اللغوية التى لا يتجاوز أو يجب ألا يتجاوز فيها عدد متحدثى اللغة خمسمائة متحدث (مالم يكن هناك دليل آخر يشير لوضعها بوصفها لغة مهددة بالانقراض). ومع ذلك هناك أمثلة للغات أقليات فى أفريقيا لا تظهرأية علامة على حلول لغات أخرى محلها على الرغم من الحجم المحدود لجماعاتها اللغوية (انظر حالة بايسو Bayso: انظر اسفل). من ناحية أخرى التقينا بحالات لغات كانت توصف منذ عقدين من الزمان بأنها أداة اتصال قوية، ولكنها عند إعداد التقرير كانت واقعة تحت تهديد الانحدار بل حتى الانقراض، وعلى سبيل المثال يذكر بريان Bryan (1959 : 123) أن لغة زرامو Zaramo، وهى لغة بانتوية يتحدث بها فى المنطقة الساحلية من تنزانيا ما بين بجمويو Bagamoyo ودار السلام، يتحدثها ١٧٣,٥١٨ شخصاً. وحسب معلومات أكثر حداثة فإن اللغة على ما يقال تحل محلها الآن اللغة السواحلية بسرعة كبيرة، ويتكلمها فقط عدد محدود من الأشخاص كبار السن.

أحد الأسباب وراء مثل هذه الروايات المتناقضة حول حيوية لغة معينة هو وجود تشوش واسع الانتشار متصل بمجموعة المصطلحات فى أدبيات اللغات الأفريقية بوجه عام، وهذا يصدق بشكل خاص على لغات الأقليات، فاللغة الواحدة نفسها قد أشار إليها مؤلفون

مختلفون تحت أسماء مختلفة، كما أن الاسم الواحد نفسه قد أطلق على لغات متميزة تماماً. وعلى سبيل المثال فإن لغة بونى Boni، وهى لغة كوشية شرقية يتحدث بها قرب المحيط الهندى على جانبى حدود كينيا والصومال قد سميت بشكل مختلفة مثل أويرا Aweera أو Aweer أو بون Boon أو سانيى Sanye أو دروبو Dorobo (انظر Heine 1989b). من ناحية أخرى فإن المصطلح سانيى Aanye لم يطلق فقط على لغة بونى، بل أطلق أيضاً على لغة دهالو Dahalo، وهى لغة كوشية جنوبية، أو على واتا Waata، وهى لهجة من لهجات الأرومو Oromo (جالا Galla)، ولم يحدث هذا من قبل الجماعات المجاورة التى تتحدث لغات بانتوية فقط، بل أيضاً فى إحصاء الحكومة للاشارة للانتماء اللغوى الاثنى.

كما أنه فى أحوال كثيرة جداً لا يكون واضحاً ما إذا كان المؤلفون يشيرون إى أفراد جماعات إثنية أم إلى متحدثى لغة معينة. ومن الممكن فى عدد من الحالات حل مثل هذا التشوش الاصطلاحى، ولكن فى حالات أخرى فإن المعلومات اللازمة لعمل هذا تكون ببساطة غير متوفرة.

## محاولة تصنيف لموت اللغات فى الدول الأفريقية

من أجل تقديم تصنيف مؤقت للوضع اللغوي الفعلى فى أفريقيا فيما يتعلق بموت اللغات نختار تصنيفاً ثلاثياً هو (أ) لغات منقرضة و (ب) لغات رهن الانقراض و (جـ) لغات مهددة بالانقراض.

وأكثر المسائل صعوبة هى تحديد عضوية (جـ)، فقد تكشف البحوث المستقبلية أن عدداًمن اللغات الموضوعة فى هذا الفئة تنتمى إما إلى (ب) أو أنها كثيراً ما تكون غير مهددة بالانقراض مطلقاً. فاللغة التى يقال إن من يتكلمونها هم ثلاثمائة شخص فقط، قد تصبح ذات عشرات الآلاف من المتحدثين بعد إجراء تحليل أكثر شمولاً، وبشكل خاص طالما أن المعلومات عن الديمجرافيا اللغوية فى أفريقيا غير موثوق بها بطريقة سيئة السمعة.

لغة ألجوا Alagwa مثلاً، وهى لغة كوشية جنوبية يُتحدث بها فى وسط تنزانيا، يذكر أنه يتحدثها ١٣٠٠٠ شخص حسب أحد المصادر (Grimes 1984 : 273)، وهى رهن الانقراض التدريجى حسب مصدر آخر (Ehret 1980 : 12)، وهى لغة منقرضة حسب مصدر آخر أيضاً (Mann and Dalby 1987). والمشكلة الرئيسية هنا هى أنه من غير الممكن دائماً أن نقرر ما إذا كان الرقم المطروح يرجع لعدد المتكلمين أم إلى الانتماء الإثنى. وقد كشف بحث ميدانى حديث أجراه مارتن موس M. Mous فى ١٩٨٩ أن هناك

حوالى عشرة آلاف شخص أجوى، كل منهم لديه تمكن كامل للغة بشكل واضح. ومع ذلك يذكر موس أيضاً (اتصال شخصى) أن كل الأجوا تقريباً ثنائيو اللغة فهم يتكلمون لغة رانجى مع الأجوا، وأن أطفال الأجوا يميلون للحديث بلغة رانجى فيما بينهم وبين أنفسهم. وبالنظر إلى حقيقة أن (١) لغة رانجى هى اللغة المسيطرة، و(٢) أن الهوية الثقافية للأجوا تبدو فى طريقها للتضاؤل، فإن المرء يمكنه أن يفترض أن اللغة على الأقل مهددة بالانقراض.

كانت معايير الانتساب للمجموعة (أ) أسهل فى التحديد من معايير الفئتين الباقيتين، فقد صنفت اللغات فى المجموعة (أ) عندما كانت المصادر المختلفة تذكر بوضوح وبشكل مستقل حالة انقراض اللغة الذى تؤكده فى أحسن الأحوال معلومات إمبريقية حديثة تقيم الاستعمال الفعلى للغة والخلفية الاجتماعية الثقافية للجماعة اللغوية، والروايات المستفادة من المصادر المنشورة حديثاً أو من الاتصالات الشخصية تنال منزلة أعلى من منزلة المواد والملاحظات الواردة فى المراجع العامة. وأحد الأمثلة على لغات المجموعة (أ) هو لغة أجاوا Ajawa، وهى لغة تشادية كان يتحدث بها من قبل فى ولاية باوتشى Bauchi فى نيجيريا، ذكر عنها أنها أصبحت منقرضة فيما بين ١٩٢٠ و ١٩٤٠ (Skinner 1974 واتصال شخصى)، وقد حلت محلها لغة الهوسا التى كانت تستعمل لغة للتعامل léngua Franca فى شمال نيجيريا أساساً. وتضم هذه الفئة أيضاً لغات (مثل لغة جافت GaFat والجفرية المشار إليها بالفعل) اللتين أصبح استعمالهما مقصوراً على مجالات معينة مثل الطقوس الدينية فى الكنيسة. ويذكر أن لغة الجافت، وهى لغة أفروآسيوية، أصبحت منقرضة اليوم بالنسبة لكل الأغراض العملية، وقد حلت محلها اللغة الأمهرية، اللغة القومية لاثيوبيا، فى بواكير النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ينظر للغات بوصفها تنتمى للفئة (ب) أى بوصفها رهن الانقراض إذا ما كان الاستعمال المحدود أو الكفاءة المحدودة للغة المهجورة، أو هما معاً يمكن أن يستنتجا من المصادر. وإشارات عملية الانقراض هذه يمكن تلخيصها كما يلى (كل هذه العوامل مترابطة فى الواقع)، أولاً، التقدم فى السن ونقصان عدد المتكلمين الباقين يقتضى ضمناً انقراض اللغة المعنية (على الرغم من أن هذه العملية يمكن أن تنعكس فى أحوال كثيرة فى مرحلة معينة). والمعيار الآخر هو الانقطاع (الضمنى) فى انتقال اللغة من الجيل الأكبر للجيل الأصغر كما يذكر على سبيل المثال بالنسبة للغة كيونج Kiong، وهى لغة كروس ريفر Cross River المتحدثة فى نيجريا التى حلت محلها لغة الإفك Efik. ويبدو أن الأطفال يتعلمون الإفك اليوم بوصفها اللغة الأولى، وعملية الانقراض فى هذه الحالة قد

سبقت بحالة ثنائية لغوية للكفاءة اللغوية فى كل من الكيونج والإفك، وهذه الثنائية قد استمرت لعدة أجيال على الأقل (Williamson et al 1973). وبعض اللغات يقال إنها رهن الانقراض نتيجة لحقيقة أن مكانة اللغة المجاورة أو اللغة القومية قد تسببت فى تضييق الاستعمال اللغوى، وأحد الأمثلة على ذلك هو لغة الهولما Holma، وهى اللغة المتحدث بها فى منطقة الحدود النيجيرية الكاميرونية، والتى تحل محلها الآن لغة الفولا Fulfulde التى ينظر إليها بوصفها أعلى مكانة من الهولما حسبما يذكر بلنش Blench (اتصال شخصى).

ولتكوين فكرة عامة عن مدى موت اللغات فى أفريقيا انظر الاحصائيات المقدمة فى الجدول رقم ١.

بينما يكون التحول من لغة لأخري فى بعض الحالات عبارة عن عملية متطورة تستمر مئات السنين، هناك حالات أخرى يكتمل فيها التحول اللغوى خلال ثلاثة أجيال. وتعكس الأرقام فى الجدول (١) الوضع الحالى فى القارة الأفريقية بقدر ما هو معلوم لنا.

وكل الدول الأفريقية فى الواقع واقعة تحت تأثير هذه العملية كما يظهر فى الجدول (٢)[٢]. وليس مدهشا أن تكون نيجيريا التى فيها أكبر عدد من اللغات [٣] هى أيضاً البلد الذى فيه أكبر عدد من اللغات المنقرضة واللغات التى هى رهن الانقراض.

ويكشف الجدول (٢) إحدى نقاط الضعف الرئيسية للاحصائيات المعروضة. فرغم أن عدد اللغات المتحدث بها فى كينيا عدد قليل نسبياً لا يكاد يتجاوز عشرين لغة (انظر Heine and Mohlig 1980: فإن عدد اللغات الكينية التى تضمها إحصائياتنا للغات

جدول ١ — موت اللغات فى أفريقيا: عدد اللغات أو/واللهجات المنظورة *

| | |
|---|---|
| لغات منقرضة | ٤٧ |
| لغات إما منقرضة أو رهن الانقراض | ٦٦ |
| لغات رهن الانقراض | ٤٤ |
| لغات إما رهن الانقراض أو مهددة به | ١٢ |
| لغت مهددة بالانقراض | ٥٣ |
| المجموع | ٢٢٢ |

* ليست هناك معلومات دقيقة عن عدد اللغات المتحدث بها فى أفريقيا. وتتراوح التقديرات حول عدد اللغات المتميزة ما بين ٧٠٠ إلى أكثر من ألفى لغة. ومفهوم "متميز" يشير للمشكلة، فليس واضحاً فى كثير من الحالات ما إذا كنا نتعامل مع وضع لهجى أم مع لغات متميزة طالما أن المعايير المطبقة لتمييز اللغات فى مقابل اللهجات تختلف اختلافاً كبيراً.

المصدر: G. Sommer, "Sarey on fanguage Death in Africa" (1989)

الميتة عدد كبير بشكل استثنائي، وهناك سبب واضح لهذه الحقيقة؛ فكينيا هي البلد الأفريقي الوحيد الذى لدينا عنه بعض المعلومات اللغوية والاجتماعية اللغوية الموثوق بها فيما يتعلق بموضوعنا، وبشكل مماثل فإن الأرقام العالية نسبياً بالنسبة لنيجيريا فى الجدول (٢) ربما لا تعزى فقط لعدد اللغات الضخم المتحدث به فى هذا البلد (انظر أعلاه) ولكن أيضاً إلى حقيقة كون البيانات الأساسية عن هذا البلد مشابهة للبيانات عن كينيا.

جدول ٢ عدد اللغات الأفريقية المقرضة أو التى هى رهن الانقراض حسب الدول.

| البلد | منقرضة | منقرضة أو رهن الانقراض | رهن الانقراض |
|---|---|---|---|
| أنجولا | ١ | ١ | |
| بنين | | | ١ |
| بتسوانا | ١ | ١ | ١ |
| بوركينافاسو | | | ١ |
| الكاميرون | ٢ | ٢ | ٢ |
| تشاد | ١ | | ٢ |
| الكونجو | | ١ | |
| مصر | ١ | | |
| اثيوبيا | ٦ | ١ | ٣ |
| الجابون | | ١ | ١ |
| غانا | ١ | | ١ |
| ساحل العاج | ١ | | ٢ |
| كينيا | ٨ | | ٥ |
| ليسوتو (انظر أفريقيا الجنوبية) | ١ | | |
| مالى | | ١ | |
| موريتانيا | | ١ | |
| موزمبيق (انظر أيضاً: أفريقيا الجنوبية) | ١ | ١ | |
| ناميبيا | | | |
| النيجر | | | ١ |
| نيجيريا | ١٠ | ٤ | ١٣ |
| السنغال | | | ١ |
| سيراليون | ١ | | ٢ |
| جنوب أفريقيا الجنوبية | ٤ | ٤٨ | |
| السودان | ٣ | ٣ | ٣ |
| سوازيلاند (انظر أفريقيا الجنوبية) | ١ | | |
| تنزانيا | ٥ | | ٥ |
| توجو | | ١ | ١ |
| أوغندا | ٢ | | ٢ |
| زائير | ٤ | ١ | ٢ |
| الجملة | ٥٤ | ٦٧ | ٤٩ |

## الأوضاع المحيطة بموت اللغات

العلاقات بين الجماعات الإثنية اللغوية لاتنشأ فى فراغ، وهى تتأثر بمجموعة من المتغيرات الظرفية والبنيوية التى تتحكم فى معظم الأحوال فى المناخ الاجتماعى النفسى الذى تنشأ فيه هذه العلاقات (Giles Bourhis and Taylor 1977: 308).

إن جيلز وبورهس وتايلور (1977) Giles, Baurhis and Taylor فى مقالتهم المثيرة نحو نظرية للغة فى علاقات الجماعات الاثنية يصنفون المتغيرات البنيوية التى تؤثر على ما يطلقون عليه "حيوية الجماعات الاثنية اللغوية". ومفهوم حيوية الجماعة فى استعمالهم ذو أهمية مركزية بالنسبة لنا طالما أن فقدان حيوية الجماعة، خاصة فى حالة الأقليات، يشير إلى أن جماعة اثنية معينة من المرجح لها كثيراً أن تختفى بوصفها جماعة متميزة، ومع اختفاء الجماعة - وهذا أمر أكثر أهمية لنا أيضاً - فإن لغتها سوف تهجر. والأنماط الثلاثة الرئيسية للمتغيرات البنيوية التى اختارها جيلز ومن معه المسماة "بعوامل الدعم المرتبية Status والديمجرافية والمؤسسية" بالاضافة إلى تفصيلاتهم عنها تقدم أساساً ممتازاً لدراسة المحيط الذى تنشأ فيه حالات موت اللغات. والعوامل المشار إليها تتعلق بالواقع السياسى والتاريخى والاقتصادى واللغوى، وكلها ظواهر وثيقة الصلة بالموضوع يجب بحثها فى ظروف التحول اللغوى.

دراسة العمليات التى تؤدى إلى موت اللغات يجب أن تضع فى الاعتبار هذا النطاق الواسع للظواهر. ومسألة أى هذه العوامل يكون وثيق الصلة فى أية حالة تحول معينة مسألة تختلف إلي حد كبير، ليس فقط فى أن عوامل معينة تكون أقل فاعلية أو غائبة، بل حتى بالقدر الذى يؤدى فيه نفس العامل الواحد إلى نتائج لغوية مختلفة، ولذلك نرى أن كل حالة إمبريقية تتطلب منهجاً مناسباً بشكل محدد. إضافة لهذا فإن الدور الذى تقوم به عوامل معينة قد يتغير أثناء سير العملية. لذلك نرى أنه من الأهمية بمكان ألا تشمل ديناميكيات العمليات موضوع الدراسة التحليل النفسى الاجتماعي فقط، بل إن عوامل المحيط المشار إليها سابقاً يجب أن تعالج أيضاً بوصفها عوامل متغيرة مع الوقت.

والمدى الذى تكون عنده العوامل المعينة ذات أثر ومتفاعلة فى العمليات الفعلية التى تؤدى إلى انقراض لغة معينة، مدى يجب اعتباره ذا أهمية مركزية لفهم الحالات الكثيرة لموت اللغات الحادث فى القارة الأفريقية، وتكفى أمثلة قليلة لتوضيح بعض العوامل المؤثرة فى حالات التحول تلك.

أحد العوامل الرئيسية المصاحبة للتحول اللغوى هو بلاشك التغير فى الاقتصاد، ولكن فى حين أن التغير فى الاقتصاد فى أماكن أخرى يرتبط فى الأغلب "بالتحديث modenisation"، أى التغيرات الناشئة عن التأثيرات الغربية، فإن هذا لا يحدث دائماً

فى الأوضاع الأفريقية، فالذين يعتمدون على الصيد والالتقاط قد تخلوا عن أسلوب حياتهم السابق، وتحولوا لاقتصاد انتاج الطعام كالزراعة أو تربية الماشية أو كليتهما. وفى كثير من الحالات فإن التحول فى المجال الاقتصادى قد صحبه تحول من اللغة المرتبطة بالصيد والالتقاط إلى لغة الجيران الذين اكتسبوا منهم المهارات الاقتصادية الجديدة؛ من هنا فإن الياكو Yaako والأوموتك Omotik واللوركوتى Lorkoti فى كينيا قد تخلوا فى الماضى القريب من لغة كل منهم لصالح "لغة الماشية"، أى لغة جيرانهم الرعاة، وهم الماساى Maasai فى حالة الجماعتين الأوليين، والسمبورو Samburu فى حالة اللوركوتى (انظر أسفل) (٤).

والتغير الاقتصادى فى حد ذاته لا يؤدى إلى التحول اللغوى وموت اللغة، وهناك - اضافة لذلك - حالات كثيرة فى أفريقيا تبين أن التغير فى النشاط الاقتصادى لا يؤدى بالضرورة إلى التحول اللغوى، فشعب الواتا Waata الذى يتحدث لغة الأرومو ويعيش جنوب مالندى على ساحل كينيا مثلاً، والذى عاش فى الماضى حياة الصيد والالتقاط قد تكيف اقتصادياً لثقافة الزراعة الخاصة بجيرانه الجرياما Giryama، ولكنه احتفظ بهويته اللغوية. والواقع أنه على الرغم من حقيقة أن الواتا يشكلون أقلية مبعثرة بين الجرياما (٥) الأكثر عدداً فإنهم قد حافظوا على لغتهم الموروثة بشكل ثابت. وطالما أنهم لا يسكنون فى منطقة لغوية متصلة ومنسجمة ومع ذلك لا يزالون يحتفظون بلغتهم، فإن سلوكهم علاوة على ذلك يخالف توقعاتنا. ويرتبط عدم التجانس الديمجرافى عادة بضعف الحيوية الاثنية اللغوية لجماعة الأقلية، ولكن الواتا بدلاً من ذلك لديهم ولاء لغوى قوى نحو لغتهم.

العامل الديمجرافى الثانى المتصل بشكل أكيد بحدوث التحول اللغوى هو عامل "العدد المطلق للمتكلمين"، وتشير المعلومات المتاحة بوضوح (كما يتوقع المرء على كل حال) إلى أن العدد القليل للجماعة اللغوية يجعل من المرجح كثيراً أن اللغة المعينة مهددة بالانقراض. ومع ذلك نجد فى أفريقيا حالات كثيرة للغات يتكلمها آلاف قليلة من الناس فقط، وتحيطها لغات أخرى يصل تعداد متكلميها إلى عدة مئات من الآلاف مع عدم وجود أية إشارات على تبدل لغوى، ولغة الواتا فى ساحل كينيا المشار إليها من قبل هى مجرد مثال واحد على ذلك، إضافة إلى لغة بايسو Bayso وهى لغة كوشية شرقية يُتحدث بها فى جنوب إثيوبيا، قاومت التبدل اللغوى خلال الألف سنة الأخيرة على الأقل، على الرغم من أن عدد متكلميها لا يكاد يتجاوز خمسمائة شخص.

فى الجزء الجنوبى من أفريقيا كان مايزال هناك حوالى مائة وخمسين لغة خراسانية Khoisan تتكلمها جماعات لغوية صغيرة منذ حوالى مائة وأربعين عاماً، بقى منها حتى اليوم أقل من الثلث، ومعظم هذه اللغات الباقية من المحتمل أنه سوف يموت فى

المستقبل القريب (Vossen 1987). والجماعات اللغوية لمعظم اللغات الخواسانية اليوم لا تكاد تشكل أكثر من مئات قليلة من الأشخاص، وفى معظم الحالات فإن عدد المتكلمين يتناقص بسرعة. ولكن حتى هنا فإننا نجد استثناءات إقليمية، "فعلى الرغم من أن اللغات الخواسانية ينظر إليها مراراً على أنها لغات فى خطر فإننا لم نجد إشارة واضحة على نحو اتجاه أى من اللغات المتحدث بها فى نجاميلاند Ngamiland نحو الموت. والحقيقة هى أن قليلاً جداً من الخواسانيين قد خضعوا أو يخضعون الآن لعملية التحول اللغوى لصالح لغة تسوانا Tswana، وهى ظاهرة يمكن أن تكون مثيرة للدهشة" (Vossen 1990 : 19).

والتحضر عامل آخر على المرء أن يكون واعيا به، فكثير من العواصم الأفريقية تفرض على المهاجرين من البيئات الريفية ضغطاً هائلاً حتى يتكيفوا مع الأنماط الاجتماعية الثقافية للمدينة، ويستعيروا اللغة المتحدثة والسائدة فيها. ويدعى على سبيل المثال أن سنوات قليلة من الاقامة فى دار السلام أو دكار قد تكفى للأشخاص الذين يعيشون قريباً من هذه العواصم لكى يتحولوا من لغة أمهم إلى السواحلية أو الولوف Wolof على التوالى بوصفها لغتهم الأولى، ويحتفظوا بهذه اللغة حتى عند عودتهم لمواطنهم الأصلية.

فى حالة الجماعات اللغوية التى أصبحت هجرتها إلى المدينة نمطاً معتاداً كما هو الحال مع الزرامو حول دار السلام (انظر ما سبق) فإن موت اللغة هو النتيجة المرجحة، ولكن أهمية التحضر فيما يتعلق بموت اللغات تبدو قاصرة بدرجة أكبر أو أقل على المناطق المحيطة بقليل من المدن الكبرى. وأنماط الاستعمال اللغوى فى كثر من المراكز الحضرية الأخرى أنماط متشابهة فى كون اللغة "القديمة" يحتفظ بها، ويكون استعمالها مقصوراً فى الغالب على الموطن الأصلى وعلى الاتصال بأشخاص من نفس الجماعة. ومن المحتمل أيضاً أن تكون هناك حالات تترك فيها الجماعة اللغوية كلها منطقتها الأصلية وتهاجر إلى المدن، والمنطقة الريفية للجماعة اللغوية هى التى تحتفظ باللغة القديمة فى معظم الحالات.

ولغة بيرى Biri (Bviri)، اللغة النيلية الصحراوية فى جمهورية أفريقيا الوسطى يتكلمها كما يذكر بويد Raymond Boyd (اتصال شخصى) أكثر من ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ شخص فى قرى قليلة شمال زيميو Zemio. ورغم تشكيل جمعية للحفاظ على لغة بيرى منذ وقت قريب فإن اللغة مع ذلك تهددها لغة الزاندى فى وجودها، والتى يقال إن كل شعب بيرى يتكلمها بوصفها لغة ثانية. علاوة على ذلك هناك عامل آخر يبدو وثيق الصلة ببقاء اللغة، فإذا ما نزح الشباب إلى المدن (حيث إن البيرى ليسوا من الكثرة بالدرجة التى يكونون بها أحياء) فاللغة لن تنتقل معهم" (بويد، اتصال شخصى).

ومما يماثل العوامل المدروسة سابقاً والمؤثرة على التحول اللغوى فإن هناك أمثلة لجماعات احتفظت بلغاتها فى مناطق حضرية، بينما تخلى كثير من الجماعات الأخرى عن لغاتهم تحت ظروف مماثلة. على سبيل المثال فإن النوبيين الذين يشكلون أقليات صغيرة فى نيروبى وفى عدد من مدن شرق أفريقيا لايبدو أنهم يتخلون عن لغتهم، وهى صيغة

كريولية من العربية (انظر Heine 1982 a)، لصالح السواحلية أو أية لغة اتصال حضرية أخرى.

## الجماعات اللغوية : بعض النظرات على التحول اللغوى

قد تستمر اللغات فى الأوضاع الجديدة التى تخلقها التغيرات فى العوامل البيئية المشار إليها من قبل (مثلما هو الشأن فى نمط الانتاج)، أو أنها قد تقاوم، والمسئول عن هذه النتائج المختلفة هو ردود الفعل المختلفة من داخل الجماعات اللغوية نحو الظروف المتغيرة.

## الهوية اللغوية الإثنية الثقافية والتحول اللغوى

يحدث التحول اللغوى بوضوح تحت مجموعة متنوعة من الظروف المسبقة، ولكن التخلى الفعلى عن لغة الأم يمكن دراسته بشكل أفضل عن طريق مدخل نفسى اجتماعى يركز علي أعضاء جماعات الأقلية، وما هو حاسم بالنسبة لدراستنا لظروف موت اللغات هو المسائل المرتبطة بالعلاقة بين اللغة والهوية، واستراتيجيات البحث المستعملة لدراسة "الهوية" تزودنا بنظرات عميقة أساسية للعملية داخل الجماعات التى تعانى فى حالة التحول اللغوى.

يفرق سكمايد Schmied (1989b : 32) بين "مستويين للهوية" يبدو أن مركزين لموضوعنا". مستوى الهوية الفردية أو الشخصية، ويستوى هوية الجماعة أو الهوية القومية". ويتميز السلوك اللغوى فى الاساس بقرارات فردية، ولكننا نلاحظ فى ظروف التحول أن التغيرات فى أنماط الكلام تنتشر وسط الجماعة، وهذا الانتشار يشد انتباهنا خاصة فى تلك الحالات التى يمكن أن نلاحظ فيها المراحل المتوسطة فى انتقال الجماعة من لغة لأخرى، والأمر المشترك فى ظروف التحول هو توزع الكفاءة اللغوية حسب الأجيال، فبينما يظل الأعضاء الكبار فى الجماعة اللغوية يتكلمون اللغة السابقة، فإن الأجيال الشابة لا تكون لديها معرفة بهذه اللغة، أو تكون ذات كفاءة حديث ناقصة بها، حيث نشأوا مع اللغة الجديدة بوصفها لغة أم لهم.

نحن نجد فيما كتب عن التحول اللغوى فى أفريقيا حالات معروفة تختلف فيها أنماط الاستعمال اللغوى باختلاف جنس أفراد الجماعة، ويذكر فسّن Vossen (1988) على سبيل المثال عن شعب الكالنجا فى نجاميلاند فى بوتسوانا أنه فى حين تباشر الجماعة اللغوية كلها تحولاً من الكالنجا لغتهم إلى اللغة الوطنية لبوتسوانا وهى التسوانا Tswana فإن الذكور هم الأكثر محافظة. وفى حالة الأكيك Akiek فى كنارى والذين كانوا من قبل جماعة صيد والتقاط، ويقيمون الآن بين جماعات الكيكويو kikuya فى وسط كينيا، فإنهم على الرغم من أن الاستبدال اللغوى قد تم باكتسابهم لغة الكيكويو،

فما زال هناك قليل من رجالهم الكبار يتذكرون بعض المواد المعجمية والعبارات من اللغة القديمة (Rottland 1982 : 24-5).

ولكن ربما كان الوضع الأكثر شيوعاً فى أفريقيا هو الحالات التى تكون فيها النساء أكثر محافظة فى سلوكهن اللغوي، فمثلاً لغة الأومو - مورلى Omo - Murle التى كانت موجودة من قبل فى الأجزاء الجنوبية من إثيوبيا والسودان يتذكرها فقط قلة من النساء العجائز يقمن الآن بين السكان النيالجاتوم (Dimmendaal 1989:26) Nyangatom.

واستراتيچية البحث الأخرى التى وضعها روس (1979) فى الأصل لتحديد أنواع الهوية وأنماط التغير فيها قد استعملها فسن (3-72 :1988)فى دراسة حديثة عن السلوك اللغوى والمعرفة اللغوية للغة لجاميلاند فى بوتسوانا، وقد وجدت مجموعات مختارة حتى داخل نطاق لجاميلاند تتطابق تماماً مع كل من أشكال الهوية الأربعة التى حددها روس، أى الهوية الطائفية وهوية الأقلية والهوية الإثنية والهوية القومية (Ross 1979: 477). ومع ذلك يرى فسن أنه على الرغم من أن أشكال الهوية الأربعة قابلة للتطبيق فى وصف الأوضاع اللغوية فى لجاميلاند، فإن متغيرات غير لغوية أيضاً يجب وضعها فى الاعتبار "من أجل تحديد الدور الحقيقى الذى تقوم بها اللغة فى تشكيل الإثنية فى المنطقة" (Vossen 1988: 73).

اضافة للمحاولات المشار إليها سابقاً للتعامل مع الظاهرة متعددة الأبعاد المشار إليها بوصفها هوية يجب وضع وجهة نظر أخيرة فى الاعتبار، فالهوية الإثنية تتكون من مكونات مختلفة، وهذه قد لا تكون مهمة فى وقت واحد، ولكن المتغيرات المختلفة قد يتبع بعضها بعضاً وقد يتغير تصور الذات self - concept لجماعة الصيد والالتقاط السابقة من الهوية "الاقتصادية" إلى الهوية "الاقليمية"، وقد حدث هذا التحول عند كثير من جماعات الاوكيك فى كينيا.

أحد الافتراضات المشكوك فيها التى نشأت فى الماضى حول الهوية اللغوية - الإثنية يتعلق بالتشاكل المزعوم بين اللغة من جانب وبين الهوية الاثنية و/ أو الثقافة من جانب آخر، ولكن أدبيات الاحتكاك اللغوى اليوم تعكس هذه العلاقة بشكل أكثر حرصاً، فمن المتفق عليه بشكل عام أنه بينما تميل الحدود اللغوية والإثنية والثقافية للتطابق فإن هذا ليس ضرورياً بأية حال، فدمندال (Dimmendaal 1983: 29) يشير إلى حالة قابل فيها حدادين فى كابويتا وتوريت فى جنوب السودان يعتبرون أنفسهم من اللوبيد lopid على الرغم من أن كثيراً منهم يتكلمون التنت Tenetبوصفها لغتهم الأولى. وعلى الرغم من انتماء اللوبيد والتنت كليتهما لنفس الفرع (السودانى الشرقى) من أسرة اللغات النيلية - الصحراوية، فإنهما غير متبادلتى الفهم، حيث إن اللغة الأولى تنتمى للمجموعة

الشرقية النيلية وتنتمى الثانية للمجموعة السورمية (ددنجا - مورلى Surma (Didinga-Murle من الفرع السودانى الشرقى.

يرتبط بهذا ارتباطاً قوياً الزعم بأن اللغة يستخدمها متكلموها أداة لنشدان وتثبيت و/ أو صيانة تماسك الجماعة والهوية الثقافية، ولكن حتى هذا الزعم قد أضعفته صياغات مثل "ليس هناك علاقة ضرورية مطلقة بين اللغة والإثنية" Appel and Muysken) .1987:15)

يقرر دمندال (1989:28) Dimmendaal أن "اللغة قد لا تكون مهمة بوصفها رمزاً محتملاً للهوية الإثنية بالدرجة التى انقاد بها البعض للاعتقاد"، وهذا يعزز بعض الملاحظات التى لاحظناها فى شرق أفريقيا. ونحن أيضاً نذكر بشكل قوى مناقشة جرت مع مجموعة من رجال السرر من السنغال الذين تخلوا عن لغتهم لصالح لغة الولوف بوصفها لغة أصلية، ومع ذلك فقد أصبحوا مشايعين غيورين للثقافة والهوية الإثنية للسرر الذين يصفون ثقافة الولوف بأنها "أدنى" من ثقافتهم فى كل الجوانب تقريباً، مؤكدين أنهم سيفعلون كل شىء ممكن فى سبيل الدفاع عن ثقافة السرر ضد سيطرة الولوف. أما حقيقة عدم قدرة أحدهم علىالحديث بلغة السرر فكانت فى نظرهم بغير ذات علاقة تماماً.وفى أثناء عملنا الميدانى فى شرق أفريقيا قمنا بعدد من الملاحظات المشابهة (انظر أيضاً legere 1989). ويبدو أن مثل هذه الأمثلة تتعارض مع القول بأن "أعضاء الجماعة الإثنية يعتبرون أنفسهم متماثلين بشكل أقوى مع الشخص الذى يشاركهم لغتهم من الشخص الذي يشاركهم خلفيتهم الثقافية (Giles, Bourhis and Taylor 1977: 326).

ونوع الوعى الذى يملكه الناس عن مقدرة لغتهم، وأساليبهم فى استعمالها يجب أن يوضع فى الاعتبار عند النظر للعلاقة بين اللغة والهوية، فعند إجرائنا لبحث لغوى فى ليسامس laisamis فى شمال كينيا كنا نبحث عن مستشار لغوى فى الرندل Rendille، وقد أظهرت الاختبارات التى أجريت مع رجل كهل ادعى أنه من الرندل؛ أظهرت أنه كان يتكلم السامبورو Samburu وليس لديه أى تمكن من لغة الرندل، وفيما بعد أشار حوالى عشرين شخصاً حاضرين إلى رجل عجوز بوصفه "رندليا خالصاً pure" Rendille، وقد أثبت هذا الرجل أيضاً أنه يتكلم السامبورو باعتبارها لغته الأساسية، على الرغم من أنه كان يذكر قليلاً من كلمات الرندل، وقد كانت دهشته فى قوة دهشتنا على الأقل أن يكتشف أن اللغة التى يستعملها - على عكس ما يعتقد - ليست هى اللغة التي كان يظن أنه يتحدثها، وهذا على الرغم من أن بعض الناس يعتبرون ليسامس مركزاً للمتحدثين بلغة الرندل، وأنها فى الواقع تشكل مركزاً من أهم مراكز التجارة لبدو الجمال الرندل الذين أكثرهم وحيدو اللغة فى لغة الرندل.

يشير الشاهد السابق فيما يتعلق بموضوعنا إلى "أن الاحتفاظ بالهوية أو تغييرها لا يرتبط بشكل تلقائى بالاحتفاظ باللغة أو تغييرها على الترتيب" Vossen)

(1988:70. ويمكن النظر لهذا القول فى اطار أوسع يلخصه سكمايد بقوله: "إن التغير فى السلوك... لا يشير بالضرورة لتغير فى الهوية" (1989a:3). ومع ذلك فنحن نتفق مع جيلز وبورهيس وتايلور (1977:328) على أن "الشكل الإثنى للكلام" - بغض النظر عن تحققه كلغة متميزة أو لهجة أو أنه يتميز من خلال النبر فقط - قد يكون مكوناً هاماً للهوية الاثنية، وأن أهميته المحددة فى اطار المفهوم متعدد الأبعاد للإثنية فى جماعة لغوية معينة تجعله جانباً وثيق الصلة بالبحث فى أية حالة من حالات التحول اللغوى.

وفي حالات الاحتكاك تكون اللغات دائماً وثيقة الصلة فى تحديد عضوية الجماعة. والاحتكاك بين الجماعات اللغوية هو الوضع الشائع فى أفريقيا، حيث تكون لغات الجماعات فى الأغلب الأعم غير متصلة حتى من ناحية القرابة genetically، والمثال البارز حتى على مستوى القارة موجود فى كندوا Kondoa فى وسط تنزانيا، حيث يوجد أربع لغات هى السانداوى (خواسان) والداتوجا Datoga (نيلية جنوبية) والرانجى Rangi (بانتوية) والبورنجى Burungi (كوشية جنوبية)، وكل لغة منها تنتمى لأسرة من أسر اللغات الأربع الرئيسية فى أفريقيا، وتوجد كل واحدة منها إلى جانب الأخرى، وأعضاء هذه الجماعات اللغوية يميزون أنفسهم عن طريق لغة الأم الخاصة بهم.

وبينما لا يحدث أى تحول لغوي فى كندوا؛ ففى كثير من المناطق الأخرى تتخلى الجماعات اللغوية فى حالات الاحتكاك عن لغات أمها، وقد توضح حالات إمبريقية قليلة العمليات النفسية الاجتماعية المرتبطة بالموضوع.

المثير لتحول الشخص من لغته إلى لغة أخرى يأتى فى الأغلب الأعم من الخارج، كالتغير فى المحيط على سبيل المثال، ثم يأتى التغير داخل الجماعة بعد ذلك. ويمكن أن تجد الجماعات نفسها فى حالة احتكاك لفترة طويلة وهى تتواصل على أساس أنماط تعدد لغوى متوازن، ثم فجأة تفقد إحدى الجماعات ولاءها اللغوى، وبالطبع يجب أن يحدث قبل ذلك تغير جوهرى داخل الجماعة.

وقرار تخلى الشخص عن لغته ينشأ دائماً عن التغير فى تقدير الذات للجماعة اللغوية. ويمكن للمرء أن يلاحظ فى حالات التغير اللغوى أن أعضاء الجماعة - فى الأغلب الأعم جيل الشباب فى الأقليات - ينظرون إلى جماعتهم باعتبارها فى مستوى أدنى، وكثيراً ما يحاول هؤلاء الأعضاء تغيير هويتهم الاجتماعية" السلبية nagative" باقتباس اللغة (والهوية الاجتماعية) للجماعة المسيطرة، ولكن قبل أن تظهر هذه الرغبة فى أن يكونوا مثل أعضاء الجماعة الأخرى يجب أن يكون أعضاء الجماعة الأولى قد اكتسبوا نظام القيم الخاص بالجماعة المسيطرة. وعلى سبيل المثال فإن التوجيه الخارجى لشباب الياكو Yaaku فى وسط شمال كينيا نحو أسلوب حياة الماساى كان الشرط الأول فقط للتحول اللغوى لهذه الجماعة إلى لغة الماساى. وقد كان كبار الياكو محافظين على

قيم الصيد والالتقاط إلى حد معين، ولكن أعضاء الجماعة النشطين، أى جيل الشباب، كانوا هم المحركين للجماعة الإثنية نحو التخلى عن اللغة القديمة. لذلك فإن التحول اللغوى يجب أن يفهم بوصفه إحدى الاستراتيجيات المكنة لأعضاء جماعات الأقلية الذين تظهر لديهم هوية اجتماعية "سلبية negative" لتغيير وضعهم المتدنى. وفى الحالات التى يختار فيها كل أعضاء جماعة الأقلية اللغوية هذه الاستراتيجية يمكننا أن نتوقع انقراض اللغة القديمة.

## الأقليات والوضع اللغوى

تنظر جماعات الأقلية فى حالات التحول إلى اللغات التى تكتسبها على أنها أعلى مكانة من لغاتها، ومن هنا فإن "مكانة" اللغة هى أحدى المتغيرات الهامة فى دراسة موت اللغة، فاللغات الأقل مكانة تميل لأن تحل محلها لغات أعلى مكانة. وفى الجدول ٣ نسجل بعض المعايير التي يشار إليها عادة فيما يتصل بالمكانة والتى تشير إلى اتجاه التحول اللغوى. وفى المرحلة الحالية من البحث لا نريد أن نقيم هذه المعايير بالتفصيل، ولكن حتى الآن يبدو التقسيم الثنائى واضحا.

جدول ٣ "المكانة" بوصفها عاملاً دافعاً للتحول اللغوى فى أفريقيا.

| ملامح اللغات التى لديها | |
|---|---|
| مكانة منخفضة | مكانة عالية |
| ١ - متحدث بها فى مناطق ريفية | متحدث بها فى مناطق حضرية |
| ٢ - وضع أقلية | وضع أكثرية |
| ٣ - مرتبطة بنمط "متدنٍ" للاقتصاد | مرتبطة بنمط "رفيع" للاقتصاد |
| ٤ - مرتبطة بوضع سياسى تابع | مرتبطة بسيطرة سياسية |
| ٥ - مرتبطة بديانات تقليدية | مرتبطة بدين عالمى |
| ٦ - مرتبطة بأساليب حياة أكثر تقليدية | مرتبطة بأساليب حياة حديثة |
| ٧ - لا تستعمل، أو تستعمل قليلاً أداة للتعليم الرسمى | وسيلة هامة للتعليم |
| ٨ - مرتبطة بأنشطة اقتصادية عتيقة | مرتبطة بأنشطة اقتصادية جديدة "حديثة" |

الحالات المصنفة تحت (١) إلى (٤) حالات تكون فيها الجماعات فى حالة تنافس، أى تكون جماعة متدنية وجماعة مسيطرة فى حالة احتكاك. وتعكس الأرقام (٥) إلى (٨) ثنائية صراع، أى صراع التقليد والحداثة. ولكن لدينا بالفعل أقليات تقاوم الجماعات المسيطرة بإظهار الاعتزاز بالثقافى فى محافظتها على هويتها ولغتها، ونجد أيضاً جماعات أكثر محافظة أو تقدمية قد يسلك فيها الأفراد أو المجموعات الفرعية سلوكاً مختلفاً على المستوى الشخصى.

وما يقال عن خلق "لغة عالية المكانة" قد يختلف بشكل كبير بناء على المحيط الذى تستعمل فيه اللغة.

ويبدو لنا أن بعض التعليقات عن الوضع فى أفريقيا تكون مقبولة من أجل فهم التعبيرات العامة نوعاً ما المذكورة فى الجدول ٣.

١ - فى الوقت الذى قد يكون التمييز فيه بين اللغات الريفية واللغات الحضرية مسألة حاسمة على سبيل المثال فى بعض المناطق، يبدو أنه ذو أهمية ثانوية فى أفريقيا حيث تكون اللغات الحضرية "بشكل خالص" أى اللغات التى تتكلمها جماعات لغوية حضرية فقط، تكون نادرة. وفيما يتعلق بالمكانة الأعلى للتنوعات الحضرية للغات يجب على المرء أن يلاحظ أن الأفق اللغوى الاجتماعى للجماعات الريفية لا يشمل فى الأغلب الأعم جماعات المراكز الحضرية.

٢ - فى معظم الأحوال يشير وضع الأقلية والأغلبية إلى العدد المطلق لمتكلمى اللغات المقصودة، كما ترتبط أنشطة اقتصادية معينة فى كثير من المناطق الأفريقية بالأقليات، كالحدادين على سبيل المثال.

٣ - إن التقييم الفعلى لاعتبار أى أنواع الاقتصاد اقتصاداً متفوقاً أو متدنياً يعتمد إلى حد كبير على نوع الاقتصاد الذى يمارسه المرشد اللغوى، فالراعى فى معظم الحالات سوف يعتبر الرعى أفضل أنماط الانتاج كلها (وأساليب الحياة)، وفى نفس الوقت قد يرفع الفلاحون من شأن امتلاك مزيد من الماشية، وينظر الآخرون بشكل ثابت تقريباً إلى أهل الصيد والالتقاط بوصفهم فى وضع متدنٍ، وكثير من هؤلاء الآخرين أنفسهم يتخذون موقفاً سلبياً تجاه نمط اقتصادهم.

٤ - الارتباط بالسيطرة السياسية يكون وثيق الصلة بالحالات التى تتكلم فيها الصفوة السياسية لغة مختلفة، وفى العادة تكون هذه هى صفوة الدولة الحديثة، وليست الصفوة التقليدية التى كانت تنتمى عادة لنفس الجماعة اللغوية.

٥ - الاسلام اساسا فى افريقيا هو الذى يرتبط بلغات معينة، وعلى سبيل المثال ينطبق هذا على لغة الهوسا Hausaفى نيجريا والسواحلية فى شرق أفريقيا إلى عهد قريب على الأقل.

٦ - على سبيل المثال تستعمل السواحلية فى شرق أفريقيا فى المحلات (دكاكين dukas) لشراء السلع الحديثة مثل مسحوق الغسيل والسجائر والبطاريات .. الخ، وكلها ترتبط بالحياة الحديثة.

٧ - الانطباع الذى يأخذه أعضاء الجماعة اللغوية من خلال خبرة تعليمهم بلغة أجنبية هو أن لغتهم ليست لها قيمة، وسيئة البنية .. الخ. ويهتز اعتزازهم بأنفسهم خلال هذه الخبرة.

٨ - ينظر للصيد وتربية النحل فى الأغلب الأعم على أنهما نشاطان قديمان ويعكسان مكانة متدنية.

## لغات الأقليات فى أفريقيا : نظرات للمستقبل

يميل علماء اللغة والمؤرخون والعلماء الآخرون الذين يدرسون اللغات الأفريقية إلى النظر إلى اندثار اللغات (مهنياً) بوصفه خسارة ضخمة، وأعضاء الجماعات المعنية فى الأغلب الأمم بوصفهم أقليات ليسوا فى وضع يسمح بالكفاح بشكل ناجح من أجل حقوقهم الأساسية التى تشمل حق الحفاظ على ثقافتهم ولغتهم وتطويرهما. وواجب السياسيين والعلماء هو تقديم المساعدة المسئولة لجماعات الأقليات، فالدعم العملى مطلوب لضمان تقرير المصير لهذه الأقليات فيما يتعلق بمستقبلها.

والثنائية موجودة حتى الآن فى أدبيات التخطيط اللغوى على المستوى القومى هى ثنائية "اللغات الأوربية مقابل اللغات الأفريقية". وسوف نناقش هنا باختصار بعض الجوانب التى تبدو على صلة وثيقة بمستقبل اللغات الأفريقية.

غالباً ما توصف اللغات الأوربية بأنها الخطر الأول على اللغات الأفريقية والتراث الأفريقى، ولكن النظرة الدقيقة للواقع فى معظم الدول الأفريقية اليوم تكشف لنا أن لغات التعامل linguae Francar الأفريقية واللغات الأفريقية ذات الوضعية القومية هى التى تنتشر بدرجة تضر باللغات المحلية، وتظل لغات الأقليات أكثر احتمالاً أن تحل محلها تلك اللغات الأفريقية القليلة "ذات القيمة العالية" نسبياً، من أن تحل محلها اللغات الدخيلة imported، ومع ذلك فالمحاولات الحديثة التى تعكسها على سبيل المثال "الجهود نحو مَحْلَلة indigenisation" اللغة الانجليزية فى شرق أفريقيا (Okoth Okombo 1986) محاولات مناسبة لفتح الطريق للإنجليزية لتصبح على نحو أكثر شيوعاً، مقبولة ومستعملة فى مجالات أكثر، وهذه هى الطريقة التى قد تنتشر بها الانجليزية أخيراً حتى بوصفها لغة أم.

فى كثير من الدراسات حول التخطيط اللغوى والسياسات اللغوية فإن هناك ميلاً لربط

التعدد اللغوى بالنزعة الانفعالية بشكل أساسى، ولذلك - كما يدعى - يجب التخلص منه لصالح الوحدة (القومية). وهذا هو أحد الافتراضات الأساسية التى بنت عليها كثير من الدول الأفريقية سياساتها اللغوية "الأجنبية" exoglossic وبررتها، أى اختيارها لغة غير أفريقية لتستعمل كلغة رسمية. ومع ذلك أبقي اختيار اللغات الأوربية على التعدد اللغوى كما أشير من قبل، والوحدة التى أقيمت على أساس هذه اللغات الدخيلة هى الوحدة المقصورة على الصفوة صاحبة الامتيازات (انظر Mateene 1985). ولكن حتى الوظيفة المفترضة لتوحيد الجماعات ذات الخلفيات الثقافية المختلفة لا يمكن انجازها عن طريق استعمال اللغات الأوربية "وقد زعم فى بعض الأحيان أن اللغات الأوربية يمكن أن تفيد كحافز للوحدة فى البلاد الأفريقية. ويمكن أن يكون هذا صحيحاً فقط إذا ما كانت الوحدة مقصورة على المستوى السطحى للتواصل العملى، وفيما وراء هذا النطاق فإن اللغة بذاتها لا يمكن أن توحد الناس ذوى الخلفيات المتباينة والمختلفة (Okonkwo 1975L40).

والحق الأساسى لتقرير المصير والاختيار الحر فى تخلى المرء عن لغته أو الاحتفاظ بها يجب أن يضمن حتى لجماعات الأقليات. ويبدو هذا ممكناً فقط عندما تتغير مواقف الصفوة الحاكمة تجاه التعدد اللغوي تغيراً أساسياً فى تلك الجوانب الايجابية لذلك التعدد مثل غنى التراث الثقافى، وعندما يقيمونه باعتباره ذا أهمية للتنمية المستقبلية فى الدول الأفريقية.

## ملاحظات

١ - لمناقشة هذه المصطلحات ارجع لـ Campbell and Muntzel (1989).

٢ - طالما أن بعض اللغات متحدثة فى أكثر من بلد فإن الأعداد المقدمة فى جدول(٢) تزيد على الأعداد المقدمة فى جدول (١).

٣ - تقدير عدد اللغات المتحدث بها فى نيجيريا يتراوح ما بين ١٥٠ إلى ٥٠٠ لغة.

٤ - لغتا الماساى والسامبورو كلتاهما عبارة عن لهجتين من لغات الما Maa النيلية الشرقية المتحدث بها فى كينيا وأوغندا. لاحظ أن اللوركوتى كانوا يتكلمون "تنوع جماعة الصيد والالتقاط" من لغة الماساى قبل أن يتحولوا إلى لهجة رعاة السامبورو من الما.

٥ - جرياما عبارة عن لهجة من تجمع المجكندا Mijikenda القريبة جداً للسواحلية لغة كينيا ولغة التعامل فى شرق أفريقيا.

## المراجع

# References


Appel, René and Muysken, Pieter (1987), *Language Contact Bilingualism*. London, Edward Arnold

Bender, M. Lionel (ed.) (1983), *Nilo-Saharan Languages Studies*. East Lansing, Michigan, African Studies Center

Bryan, Margaret A. (1959), *The Bantu Languages of Africa* (Handbook of African Languages). London, Oxford University Press

Campbell, Lyle and Muntzel, Martha C. (1989), 'The Structural Consequenses of Language Death', in N. Dorian (ed.) (1989), pp. 181–196

Cooper, Robert L. (ed.) (1982), *Language Spread. Studies in Diffusion and Social Change*. Bloomington, Indiana University Press

Denison,Norman (1977), 'Language Death or Language Suicide?', *International Journal of the Sociology of Language* 12, pp. 13–22

Dimmendaal, Gerrit J. (1983), *The Turkana Language*. (Publications in African Languages and Linguistics, 2). Dordrecht-Holland, Foris Publications

_____ (1989), 'On Language Death in Eastern Africa', in N. Dorian (ed.) (1989) pp. 13–31

Dorian, Nancy C. (1977a), 'A Hierarchy of Morphophonemic Decay in Scottish Gaelic Language Death: The Differential Failure of Lenition'. *Word* 28, pp. 96–109

_____ (1977b), 'The Problem of the Semi-Speaker in Language Death', *International Journal of the Sociology of Language* 12, pp. 23–32

_____ (ed.) (1989), *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*. Cambridge, Cambridge University Press

Doornbos, P. and Bender, M. Lionel, (1983), 'Languages of Wadai-Darfur,' in M. Bender (ed.) (1983) pp. 42–79

Dressler, Wolfgang U. (1988), 'Language Death', in F. J. Newmeyer (ed.), *Language: the Socio-cultural Context* (Language: The Cambridge Survey, vol. IV). Cambridge, Cambridge University Press pp. 184–192

Ehret, Christopher (1980), *The Historical Reconstruction of Southern Cushitic Phonology and Vocabulary*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag

Giles, Howard, Bourhis, Richard Y. and Taylor, Donald M. (1977), 'Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations', in H. Giles (ed.), *Language, Ethnicity and Inter-Group Relations*. London, Academic Press pp. 307–48

Grimes, B. F. (ed.) (1984), *Languages of the World. Ethnologue* (10th edn). Dallas, Wycliffe Bible Translators

Heine, Bernd (1982a), *The Nubi Language of Kibera – an Arabic Creole* (Language and Dialect Atlas of Kenya, vol. 3), Berlin, Dietrich Reimer Verlag

_____ (1982b), *Boni Dialects* (Language and Dialect Atlas of Kenya, vol. 10). Berlin, Dietrich Reimer Verlag

Heine, Bernd and Möhlig, Wilhelm J. G. (1980). *Language and Dialect Atlas of Kenya*, vol. 1: *Geographical and Historical Introduction*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag

Heine, Bernd, Schadeberg, Thilo C. and Wolff, Ekkehard (eds) (1981), *Die Sprachen Afrikas*. Hamburg, Buske Verlag

Helck, W. and Westendorf, W. (eds) (1984), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 3. Wiesbaden, Harrassowitz

Herbert, Robert K. (ed.) (1975), *Patterns in Language, Culture, and Society: Sub-Saharan Africa* (Working Papers in Linguistics, 19). Columbus, Ohio State University

Junge, F. (1984), 'Sprache', in W. Helck and W. Westendorf (eds) (1984) pp. 1176–1211

Kloss, Heinz (1984), 'Umriß eines Forschungsprogrammes zum Thema "Sprachentod", *International Journal of the Sociology of Language* 45, pp. 65–76

Krause, M. (1984), 'Koptische Sprache', in W. Helck and W. Westendorf (eds) (1984) pp. 731–7

Legère, Karsten (1989), 'Sprachen mit lokaler und regionaler Verbreitung in Tanzania'. Paper presented at the International Symposium on Language Death in East Africa, Bad Homburg, 8–12 January 1990

Mackey, William F. (1980), The Ecology of Language Shift', in P. Nelde (ed.) *Sprachkontakt und Sprachkonflikt* (Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik, Beiheft 32). Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, pp. 35-41

Mann, Michael and Dalby, David (eds) (1987), *A Thesaurus of African Languages*. Munich, New York, Paris, Hans Zell Publishers/Saur

Mateene, Kahombo (1985), 'Reconsideration of the Official Status of Colonial Languages in Africa', in OAU-BIL (6), pp. 18–28

OAU-BIL (1985), *Linguistic Liberation and Unity of Africa* (Publication 6). Kampala

Okonkwo, C. J. Emeka (1975), 'A Function-Oriented Model of Initial Language Planning in Sub-Saharan Africa'. in R. Herbert (ed.) (1975) pp. 37–51

Okoth Okombo (1986), English in East Africa: Some Effort Towards Indigenization'. *Conference on English in East Africa*. Nairobi, British Council, pp. 324–32

Ross, J. A. (1979). Language and the Mobilization of Ethnic Identity', in H. Giles and B. Saint-Jacques (eds) *Language and Ethic Relations*. Oxford, New York, Toronto, Pergamon Press, pp. 1–13

Rottland, Franz (1982), *Die Südnilotischen Sprachen. Beschreibung, Vergleichung und Rekonstruktion*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag

Schmied, Josef J. (ed.) (1989a), *English in East and Central Africa I* (Bayreuth African Studies Series; 15). Bayreuth, Bayreuth University

______ (1989b), 'English in East Africa: Theoretical, Methodological and Practical Issues', in J. Schmied (ed.) (1989a) pp. 7–37

_____ (ed.) (1990), *Linguistics in the Service of Africa* (Bayreuth African Studies Series; 18). Bayreuth, Bayreuth University

Scotton, Carol Myers (1982), 'Learning Lingua Francas and Socioeconomic Integration: Evidence from Africa', in R. Cooper (ed.) (1982) pp. 63–94

Shimizu, K. (1982), 'Ten More Wordlists with Analyses from the Northern Jos Group of Plateau Languages', *Afrika und Übersee* 65, pp. 97–134

Skinner, A. N. (1974), 'A Note on the North Bauchi Language Group', *Africana Marburgensia* 7, pp. 47–50

Sommer, Gabriele (1989), 'A Survey on Language Death in Africa'. Institut für Afrikanistik, University of Cologne

Thomason, Sarah Grey and Kaufman, Terrence (1988), *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley,University of California Press

Vossen, Rainer (1987), 'Am Anfang steht der Schnalz', *Forschung-Mitteilungen der DFG* 3, pp. 16–17

_____ (1988), *Patterns of Language Knowledge and Language Use in Ngamiland, Botswana* (Bayreuth African Studies Series; 13). Bayreuth, Bayreuth University

Williamson, Kay *et al.* (eds) (1973), *Benue-Congo Comparative Wordlist*, vol. II, Ibadan, Nigeria, West African Linguistic Society

Winter, J. C. (1979), 'Language Shift among the Aasax, a Hunter-Gatherer Tribe in Tanzania', *Sprache und Geschichte in Afrika* 1, pp. 175–204

_____ (1981), 'Die Khoisan-Familie', in B. Heine Th. Schadeberg and E. Wolff (eds) pp. 329–74

# أوضاع اللغات الأمريكية الأصلية في الولايات المتحدة

بقلم : أوفيليا زيبدا وچين . هـ. هيل

في أوائل القرن السادس عشر، وعلى الأرض التى تعرف الآن باسم الولايات المتحدة والتى تتكون من (ثمان وأربعين ولاية متجاورة بالاضافة إلى ألاسكا وهاواى) كان لابد من وجود مئات من اللغات لم يتبق منها إلا أقل من مائتين وهى أيضا معرضة - بلا شك - لخطر الزوال حتى فى حالة بعد وانعزال الموقع (كما هو الحال فى إينويت شمال ألاسكا) أو فى حالة اتساع رقعة المنطقة التى يتحدث أهلها إحدى هذه اللغات (كما هو الحال فى ناڤاچو فى الجنوب الغربى) إلى غير ذلك من العوامل التى ينظر إليها على أنها قد تحمى المجتمعات من خطر الاضمحلال اللغوى، هذا الخطر الذى يهدد - إلى حد كبير - تلك الذخيرة من التنوع اللغوى الذى يشكل واحداً من أعظم الكنوز الانسانية ومخزوناً ضخماً من قوى التعبير التى تعمل على تعميق التفاهم بين أبناء الجنس البشرى.

إن اندثار مئات اللغات الذى وقع عبر التاريخ يمثل كارثة فكرية توازى فى فداحتها وخطرها تلك الكوارث البيئية التى تواجهها فى هذه الأيام كاحتراق الغابات الاستوائية.

ومن الواضح أن كل لغة من اللغات التى مازالت مستعملة تشكل جزءاً جوهرياً من الهوية الشخصية والاجتماعية والروحية للمتحدثين الأصليين بها، لأنها تشتمل على التعبيرات الحياتية فى أحاديث أبناء الشعوب الناطقة بها.

إن أبناء تلك الشعوب يدركون أنه بدون تلك اللغات فإنهم يفقدون قدراً كبيراً من اعتبارهم لأنفسهم وحقيقة مكانتهم. لذا يشعرون بحتمية المقاومة بكل واسرع الوسائل للإبقاء على إرثهم اللغوي وحمايته.

وهدفنا من هذا البحث هو استعراض ظروف ومظاهر هذه المقاومة أملاً فى كسب تأييد ودعم الناس فى كل مكان.

(*) المترجم : د. محمد عاطف عبد المنعم

## تاريخ اللغات الأصلية فى الولايات المتحدة وأوضاعها الحالية

إن إحصاء عدد اللغات التى كانت متداولة فى الولايات المتحدة فى العصر الكولومبى أمر غاية فى الصعوبة، فقد انتشرت أمراض العالم القديم لسنين عديدة وفى مساحات شاسعة امتدت إلى الحدود الأمامية التى قطنتها شعوب العالم القديم (RAMENOVSKY 1987).

وتقدر بعض المراجع : (CF. THORNTON 1987) نسبة الناجين من تلك الأوبئة بأقل من ١ : ٢٥ من العدد الأصلى للسكان.

واكتسحت الجماعات التى أخذت فى وقت مبكر بوسائل التكنولوچيا الأوربية كالبنادق وجياد السفر - اكتسحت أمامها الجماعات الأخرى، كما غيرت نوعيات السلع الجديدة والفرص التجارية أنماط التفاعل بين الشعوب، فاختفت التكوينات العرقية القديمة، وبرزت إلى الوجود تكوينات جديدة ليس فقط فى المناطق الحدودية، بل أيضاً فى المناطق المتناثرة والممتدة عبر مئات الأميال، لذلك نجد أن التاريخ العرقى للولايات المتحدة الأصلية ملىء بأسماء الأمم التى كانت مشهورة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر والتى لم يبق من آثارها اللغوية شىء (كما يتضح فى حالة الچومانو فى حوض ريوجراند: (HICKERSON 1988).

ويقدر العلماء عدد العائلات اللغوية الموجودة فى امريكا الشمالية بما يتراوح بين ثلاث (GREENBERE 1987) واثنتين وستين (CAMBELL AND MITHUN 1979) لذا فإن هناك مهاما جسيمة يجب التفكير فيها لسد النقص فى المعلومات، ليس فيما يتعلق فقط بسائر العائلات اللغوية، ولكن أيضاً بالنسبة للحلقات المفقودة فى تلك العائلات التي مازال أفرادها قيد الاستعمال.

إن من الصعب تحديد العدد الحالى للغات الأمريكية الأصلية وأعداد المتحدثين بها، ويرى (LEAP 1988 : 290) أنه منذ أجرى إحصاء الولايات المتحدة للمتحدثين - فقط - بأكبر تلك اللغات (استطلاع CHAFE 1962) الذى اعتمد على آراء خمسمائة من الخبراء - منذ إجراء هذا الاحصاء وهو لا يزال أفضل مصدر للمعلومات بشأن اللغات الأصلية والمتحدثين بها، وقد اشتمل إحصاء (CHAFE) على اللغات الكندية كما اشتمل على لغات ألاسكا. والجدول رقم (١) يتضمنها ولكنه لا يتضمن لغات هاواى التى يتحدث بها حوالى ألفى نسمة (HECKATHORN 1987).

وفى الوقت الذى تم فيه تدوين ذلك بعد مرور ثلاثة عقود، تحدد على وجه التقريب أن

اللغات الإحدى والخمسين التى تضمنها تصنيف (CHAFE) الأول قد اختفت. وعلى سبيل المثال فإن آخر متحدث(١) بلغة الكوبينو (روسيونا نولاسكيز من بالا بكاليفورنيا) قد مات سنة ١٩٨٧ فى الرابعة والتسعين من عمره.

جدول ١ اللغات الأصلية للولايات المتحدة وكندا وأعداد المتحدثين بها

| عدد المتحدثين | ١ : ١٠٠ | ١٠ : ١٠٠٠ | ١٠٠ : ١٠٠٠٠ | ١٠٠٠ : ١٠٠٠٠٠ | +١٠٠٠٠ |
|---|---|---|---|---|---|
| عدد اللغات | ٥١ | ٣٥ | ٧٥ | ٤٣ | ٩ |

المصدر : (CHAHE 1962).

إن اللغات التى ذكرها (CHAFE) والتى يتراوح عددها بين ١٠ ، ١٠٠ هى على وجه اليقين فى حالة من الهجوع والاحتضار بحيث يعتبر إحياؤها بغرض الاستعمال أمراً بعيد الاحتمال، لذا فإنه على الرغم من أن (LEAP 1981 , 1988) و (CRAW FORD 1989) يعتقدان أن مائتين من اللغات الأصلية مازالت مستعملة فى الولايات المتحدة، فإن الرقم - فى واقع الأمر - لا يصل إلى مائة وخمسين.

وقد اكتشف (CHAFE) أن هناك تسعاً وثمانين لغة فقط يتكلمها أناس من جميع الاعمار، ومن المؤكد أن هذا الرقم أيضاً قد أصابه التغيير، واكتشف (RUDIN) سنة ١٩٨٩ أنه بالنسبة لـ (أوماها) وهى إحدى هذه اللغات (يرى CHAFE أن عدد المتحدثين بها يصل إلى ٣٠٠٠) فإن قليلاً من صغار السن من الشباب يعرفونها، وتدل اختبارات الأطفال المتقدمين لدور الحضانة فى معظم أنحاء مدينة أوماها بمقاطعات أوماها وماسى ونبراسكا - تدل بطريقة واقعية - على عدم وجود معرفة بتلك اللغة (RUDIN 1989 :1)، هذا وتعيش - حتى أكبر الجماعات الأصلية - حالة من القلق على مستقبل لغاتها، وقد اقتبس (BRANDT 1988 : 322) من ديللون بلا تيرو مدير اكاديمية ناڤاچو الملحوظة التى أوردها فى خطاب عام له سنة ١٩٨٦ والتى ذكر فيها إنه على الرغم من وجود متحدثين بلغة ناڤاچو أكثر من ذى قبل فإن هناك نسبة - أكثر من ذى قبل أيضاً - من أهل ناڤوچو لا يتحدثون لغتهم، وترى براندت نفسها أن نسبة المتحدثين ربما كانت أقل من خمسين فى المائة - لذا نجد العديد من أهل ناڤاچو غير راضين عن هذا التقدير المحزن.

## ظروف وأجواء الاضمحلال اللغوى

إن الظروف والأجواء التى ظهرت فيها هذه الأوضاع اللغوية - موضوع حديثنا - مليئة بعوامل متداخلة ومركبة، ونحن هنا نستعرض فترة ظهور المقاطعات الخاصة بالهنود التى بدأت - على وجه التقريب - عام ١٨٨٠.

ومن الضرورى هنا أن نتوخى الإيجاز فنهمل الدراسات التفصلية للحالات الخاصة(٢).

ومكتب الشئون الهندية (B. I. A) فى وزارة الداخلية الأمريكية هو القيم على ثروات الشعوب الأمريكية الأصلية والمسئول عن رفاهيتها. وهو أيضاً الذى يدير المقاطعات الخاصة بالقبائل المعترف به(٣)، وقد قامت وكالاته بتمثيلها فى التعاقد مع غير الهنود، كما قامت بتحديد الشكل الرسمى للحكومات القبلية، وأنشأت مؤسسات صحية وتعليمية على مستوى عال فى تلك المقاطعات.

والعلاقة بين (B. I. A) والقبائل آخذة حالياً فى التغيير والتطور، كما أنه يتم تشجيع هذه القبائل على القيام بأنشطة عديدة مستقلة عن (B. I. A) كالبرامج والمشروعات التعليمية: فجميع أبناء الشعوب الأصلية مواطنون فى الولايات المتحدة ولهم الحرية فى العيش فى أى مكان فيها إذا لم يرغبوا فى الحياة داخل مقاطعاتهم.

لقد كان المقصود من نظام المقاطعات توفير الأراضى التى يستطيع فيها أبناء الشعوب الأصلية كسب أرزاقهم بالوسائل التى يراها المسئولون مناسبة كالزراعة والمنتجات اليدوية الفنية الخاصة بالنشاط السياحى كذلك الصناعات الصغيرة، والصناعات الاستخراجية كقطع الأخشاب واستخراج المعادن، مع ملاحظة أن النوعين الأخيرين تقوم بهما - غالباً - مؤسسات غير هندية بامتياز تمنحه لها القبائل (٤).

أما الحصول على وظائف فى المقاطعات فإن معظمه يتم غالباً عن طريق الوكالات الحكومية (وبالطبع فإن نسبة الذين يوظفون فى الحكومة من أبناء المقاطعات عالية جداً فى الكثير من المجتمعات غير الهندية).

وبالاضافة إلى ذلك لا توجد مقاطعة مكتفية - بالفعل - اكتفاء ذاتياً فى الناحية الاقتصادية، ليس فقط فيما يتصل بندرة الوظائف بل أيضاً فيما يتصل بالأوضاع الصحية العامة (كتوفر الرعاية الصحية اللائقة والمياه النقية والصرف الصحى، والأمن الصناعى) إلى جانب أن الفرص التعليمية قد أخذت فى التدهور الشديد فى السنين الأخيرة؛ ومن ثم نجد أن الكثيرين من أبناء الشعوب الأصلية يتحتم عليهم أن يعملوا ويربوا أطفالهم فى المدن الواقعة خارج المقاطعات، حيث يواجهون عادة تفرقة عنصرية فى الوظائف، ويتعلم أطفالهم ويعالجون فى مؤسسات تعليمية وصحية منخفضة المستوى، وينتظمون فى برامج فقيرة لا تقدم لهم القدر الكافى من الثقافة أو الاعداد المهنى الملائم، وحتى فى المناطق البعيدة عن المقاطعات والتى يعيش فيها أعداد ضخمة منهم ويمارسون حياة لغوية مشتركة فإننا نجد أنهم يفتقرن إلى الموارد التى توفر لأطفالهم البدائل والخيارات اللغوية والبرامج الثقافية القيمة.

ومعظم الشعوب الأصلية تفرد السياسة التعليمية باعتبارها الخطر المتزايد على استمرار بقاء لغاتهم. أما الحكومة المركزية فقد قامت سياستها فى هذا الصدد على أساس

أن هؤلاء الهنود لن يتمدنوا إلا إذا انتقل أطفالهم من الجو غير المتحضر فى مجتمعاتهم الأصلية إلى مدارس داخلية بعيدة، وطبقاً لذلك تم فصل كثير من الأطفال - أحياناً بالقوة- فى عمر مبكر عن أسرهم ومجتمعاتهم وحيث يمكن للغاتهم الأصلية أن تمارس وتنمو وتتقدم. وغالباً نجد أن تلك الأسر لا تستطيع تحمل نفقات إحضار أطفالها إلى مقار إقامتها حتى فى العطلات الصيفية الطويلة، وفى تلك المدارس الداخلية البعيدة يمنع منعاً باتاً استعمال اللغات الأمريكية الأصلية وتفرض العقوبات الجسدية ووسائل الإذلال حتى على صغار السن من هؤلاء الأطفال فى حالة الخروج على هذه القاعدة، وكان هذا الأسلوب القائم على الحظر والعقوبات هو السمة السائدة بالنسبة لسائر الحقوق القانونية التعليمية لأطفال الهنود حتى فى المدارس الفيدرالية والأبرشية والمحلية العامة، وقد استمر العمل بهذا النظام فى بعض المواقع حتى أوائل السبعينات من القرن الحالى.

ويلخص كراوس (KRAUSS 1979) الموقف فى ألاسكا بأنه حتى السنين الأولى من القرن العشرين فإن المدارس التى كان يديرها المبشرون الجيزويت - المورافيان والأورثوذكس كانت قد قامت بوضع المواد الخاصة بلغات الأليوت والسنترال يوبيك وعدة لغات أذابا سكانيه، وفى سنة ١٩١٢ أغلقت آخر مدارس الأليوت الكنسية واستمر الحظر الكامل على تعليم اللغة الأصلية لمدة ستين عاماً.

ويرى كراوس (KRAUSS 1979 : 42) أن تلك السياسة التى جعلت الشعوب الأصلية تتأكد من أن لغاتها أصبحت بلا مستقبل وأنها فى حقيقة الأمر أصبحت أمراً مضراً بالنسبة لأطفالهم - كانت سياسة تخريبية. وفى جنوب ألاسكا وفى منطقة يقطنها عدد قليل نسبياً من السكان غير الأصليين لم يعد هناك فى سنة ١٩٧٩ إلا لغة هندية واحدة هى (كاتشين) يتحدث بها عدد من الأطفال وذلك على النقيض من لغة الإسكيمو - إليوت، التى كان يتحدث بها أطفال صغار فى جماعة واحدة. وحتى لغات الاسكيمو (يوبيك وإنيوبيك) كانت أيضاً عرضة لتهديد حقيقى.

وفى استعراضه لوضع اللغة الألاسكية سنة ١٩٩٠ توصل ميتشل (IUTZI MITCHELL) إلى أن هذه اللغة أيضاً آخذة فى الزوال.

وعلى الرغم من تحسن الجو العام فى المدارس بالنسبة للغات الأصلية فى السنين الأخيرة، خاصة فى ظل الدعم الفيدرالى لبرامج التعليم مزدوج اللغة والتى سنتعرض لها فى الصفحات التالية فإن (BRANDT 1988) يذكر أنه مازال من الشائع أن نجد مديرى المدارس والمعلمين يقومون بحث أولياء أمور الطلاب على عدم تشجيع أبنائهم على الحديث باللغات الأصلية.

كما نجد - بالاضافة إلى ذلك - أنه حيث يتوافر التعليم مزدوج اللغة فإن المدارس

كمعاهد للتعليم كانت تسيطر عليها اللغة الانجليزية إلى حد كبير، مما يترتب عليه وضع اللغات الأصلية فى مرتبة ثانوية، وتتدهور قيمتها. (EDELSKY 1980 - MITCHELL 1990).

وفى الوقت الذى انتشرت فيه موجات مخففة من البروتستانتية التى صاحبها اتجاه واضح لسيطرة المبادئ الاقتصادية والثقافية التى نادى بها (ماكس ويبر) على كل من الحياة الدينية والدنيوية فى الولايات المتحدة، فإن الدستور كان يضمن الحرية الدينية لكل مواطن (على الرغم من أنه ربما كان أعظم تهديد لهذه الحرية هو أن الذى كان يقف فى طريقها هم الأعضاء الأصليون للكنيسة الأهلية الأمريكية الذين عرفوا باستخدام مخدر (البيوت) كقربان).

وعلى أية حال فإن موجات الأصولية كانت قد اكتسحت الدولة على فترات، وكان التأثير العملى للحرية الدستورية هو أن المبشرين البروتستانت كانوا أحراراً فى السعى من أجل تحقيق أهدافهم بين كل الجماعات بما فى ذلك الشعوب الأصلية.

وبينما كانت بعض المجموعات البروتستانتية (مثل جماعة معهد إنجيل ويكليف وجماعة المعهد الصيفى للغويات Samwer jnitifnte & / Wuclifbe Bible jnffignte Sinfmehes تشجع تنمية اللغات الأصلية والاهتمام بها كجزء من جهود المبشرين، فإن جماعة أخرى كانت تعارض ذلك بشدة على اساس أنه نوع من العلوم الثنية الشيطانية. وهنا يقول جراندت (BRANDT 1988 : 342) إن بعض الكنائس المتعصبة فى مقاطعة سان كارلوس آبيتش فى أريزونا وأيضاً فى مقاطعة آلامو ناڤاچو فى نيو ميكسيكو - كانت تحظر أى تخاطب بلغة آبيتش أو ناڤاچو كما تحظر حضور أى أنشطة يتم الحديث فيها بهاتين اللغتين.

وحتى فى المناطق التى لا تحظر فيها الجماعات البروتستانية استعمال اللغات الأصلية حظراً مباشراً فإن هذه الجماعات لم تكن تشجع أعضاءها مطلقاً على المشاركة فى الأنشطة المتعلقة بأجواء الديانات الأصلية بما فى ذلك عمليات التداوى والعلاج، هذه الأجواء التى غالباً ما تكون أهم ميادين المنافسة فى استعمال اللغات الأصلية خاصة فيما يتصل بالعبارات المركبة والإبداعية.

وعلى الرغم من أن النشاط الإذاعى المسموع والمرئى فى الولايات المتحدة تتم إدارته بترخيص فيدرالى إلا أنه - بشكل كلى تقريباً - ميدان خاص للجهود ذات الفائدة المشتركة، لذلك كان من الصعوبة بمكان وجود ضمان ورعاية بالنسبة للبث بلغات الأقليات.

فمن بين اللغات الأصلية لا يتم البث بصورة منتظمة إلا بلغتى ناڤاچو و يوبيك أما بالنسبة للغات الأخرى فإنه حتي لو تم البث بإحداها فإنه لا يزيد عن نصف ساعة صباح عطلة نهاية كل أسبوع توزعها الاذاعة الأمريكية بين أحياء الأقليات العرقية.

وكان ظهور تكنولوچيا الأقمار الصناعية والميزات الجديدة للحياة فى المقاطعات كانتشار أجهزة الڤيديو وعربات تأجير الأفلام - كان هذا يعنى أنه حتى بالنسبة للذين يعيشون فى أقصى أرجاء المقاطعات فإنهم يستطيعون متابعة الأفلام وبرامج التليفزيون باللغة الانجليزية، كما كانت عملية نشر الكتب الدراسية للمدارس الابتدائية باللغات الأصلية مقيدة تماماً على وجه التقريب.

(يذكر هنا أنه من وقت إلى آخر كان يتم اصدار جريدة أسبوعية بلغة ناڤاچو).

إن عملية العرض بشكل دائم فى وسائل الإعلام واسعة الانتشار وذات السيطرة الجماهيرية عززت مكانة وسيطرة اللغة الانجليزية التى وجدت قابلية عند فئات الشباب على وجه الخصوص.

وفى الستينات والسبعينات شجع التغير الذى حدث فى المناخ السياسى على إيجاد نظرة جديدة أفضل إلى مكانة الجماعات الأصلية، ونتج عن سلسلة الانتصارات التشريعية والقضائية التى حققتها جماعات الأقليات فى الولايات المتحدة - نتج عنها تحسن كبير فى مكانة اللغات الأصلية فى مجال التعليم، وسوف نتعرض فيما بعد لمناقشة ذلك بتفصيل أكبر.

ولكن الثمانينات شهدت انتكاسة محافظة قادها كل من كبار المسئولين على المستوى الفيدرالى وبعض الحركات المحلية عبر الولايات المتحدة، فقد طالبت المجموعات القوية التى يقودها الأمريكيون من أصل إنجليزى والتى تتمركز قيادتها فى واشنطون .D.C بتعديل الدستور لجعل اللغة الانجليزية هى اللغة الرسمية فى البلاد.

وقد نجح الأمريكيون من أصل إنجليزى فى أن يرفعوا إلى الجهات التشريعية عدة مشروعات بهذا الشأن تم عرضها للتصويت وأجيزت وبالتالى أصبحت اللغة الانجليزية لغة رسمية فى ست عشرة ولاية (٥).

وعلى الرغم من أن المناخ السياسى الأمريكى كان يؤيد دائماً السياسة الانتقالية فى مواجهة التيار المحافظ فيما يتعلق بالتعليم مزدوج اللغة فقد اتخذ (ويليام. ج. بينيت) وزير التعليم الأمريكى فى الفترة الثانية لولاية رونالد ريجان - اتخذ موقفاً أكثر قوة وشمولاً حيث ساند بقوة عملية التحول الكامل إلى اللغة الانجليزية من المراحل التعليمية الأولى، ونجح فى العمل على زيادة المخصصات المالية للبرامج الخاصة بهذا التحول فى ظل

الفصل السابع من مرسوم سنة ١٩٦٨ للتعليم مزدوج اللغة الذى يمول غالبية برامج هذا النوع من التعليم فى الولايات المتحدة، وقد وجد (بينيت) حليفاً كبيراً فى هذا المجال هو السناتور (دان كويل) الذى أصبح فيما بعد نائباً لرئيس الولايات المتحدة (Cronsford 1989).

وفى أواخر الثمانينات بدأ يتضح ازدياد التيار المعارض للغات الأقليات حتى فيما يتعلق بدراستها دراسة علمية، فقد اقترح مدير المنح المخصصة للدراسات الانسانية - فى بحث عرضه للنقاش سنة ١٩٨٧ - ألا يتم توجيه هذه المنح إلى دراسة اللغات التى يتحدث بها عدد قليل أو التي يندر أو ينعدم انتاجها الأدبى المكتوب.

وقد أثار ذلك رد فعل غاضب فى الأوساط العلمية مما أدى إلى إصدار بيان توضيحى من هيئة المنح (GOLLA 1988).

إن المناخ السياسى الحالى ببعده عن الاستجابة للأزمة الواضحة الخاصة بانقراض اللغة والتى يواجهها الهنود الأمريكيون - هذا المناخ - بدون شك يزيد الموقف تفاقماً.

ويلاحظ أن الخطط الاستراتيجية التي يتبناها الأفراد والجماعات الأصلية للصمود فى وجه الاضطهاد والتمييز العنصرى - متنوعة ومختلفة، ومع أنه لا ينبغى أبداً نسيان أن كل جماعة معاصرة من الهنود الأمريكيين تثبت بمواقفها - أن الجماعات الأصلية تتمتع بقوة ومرونة غير عاديتين، فإن من المهم جداً التسليم بأن بعض هذه الخطط الاستراتيجية للحفاظ على اللغات إنما تشكل - هى نفسها - تهديداً للغات الأصلية بشكل مباشر وغير مباشر.

إن التعهد بالمحافظة على اللغات - على أية حالة - هو ظاهرة عالمية عامة، ولكن كثيراً من الناس يشعرون أن اللغات الأصلية جزء من الماضي لا يمكن تجنب استبداله خوفاً من أن يؤدى استعمال هذه اللغات فى المدارس إلى إعاقة تقدم أبنائهم؛ وعلى ذلك يمكن أن يقرر أولياء أمور الطلاب عدم تدريس لغتهم الأصلية لأبنائهم وذلك طلباً لزيادة فرص النجاح أمامهم فى المدارس.

ويذكر هنا أن التزاوج قد تزايد بين أعضاء الجماعات الهندية المختلفة وأصبح أمراً شائعاً وترتب على ذلك أن صار من الأرجح أن تصبح الانجليزية هى اللغة المنزلية السائدة فى هذه الأسر المختلطة، وحتى بالنسبة للأسر التى تتحدث بلغة أصلية فى المنزل فإنك قد تجد أن الإنجليزية هى اللغة الأكثر شيوعاً بين الأطفال.

وفى الأسر التى يعمل فيها الوالدان الصغيران للقيام بنفقات الأسرة قد لا يجد هذان الوالدان متسعاً من الوقت للمكوث بجوار أبنائهم الذين يتعرضون بالتالى لمزيد من التعامل مع اللغة الانجليزية من خلال برامج التليفزيون بكم يزيد عن تعاملهم باللغة الأصلية مع والديهم (أما إذا ترك هذان الوالدان أولادهما عند جدّيهم فإن نسبة المحافظة على اللغة الأصلية ربما كانت أكبر).

ويلاحظ أن الكبار - نظراً لشدة حرصهم على المحافظة على اللغة - فإن رد فعلهم إزاء أخطاء أطفالهم العادية قد يكون شديداً كما أن نقدهم لهؤلاء الأطفال قد يكون قاسياً خاصة إذا تحدثوا بلغة مزدوجة كالألفاظ الشفرية التحويلية والمفردات الدخيلة، ويؤدى ذلك - بدون قصد من الوالدين إلى تثبيط همم الأبناء فى الحديث بلغتهم الأصلية.

وترتفع اللغة الأصلية فى بعض الجماعات إلى مكانة شبه دينية، وربما لا يشارك فى الحديث بها إلا فئات الشباب الذين يتوقع أن يكون لهم فى المستقبل تأثير روحى ودينى على الآخرين، وهكذا يمكن أن تصبح اللغة ذات قيمة سامية ويتباهى بها المتحدث فى المناسبات الخاصة فقط (MOORE 1988).

إن المثقفين من المتحدثين باللغات الأصلية لا يميلون أحياناً للعمل مع اللغويين والمربين (حتى من أبناء الشعوب الأصلية الأخرى) فى برامج المحافظة على اللغة اعتقاداً منهم أن فى ذلك تطفلاً من هؤلاء الدخلاء على لغتهم التى يعتبرونها من آخر الممتلكات التى يأملون المحافظة عليها من أى تدخل (LEAP 1988). ومما يذكر فى هذا الصدد أن هناك نوعا من المقاومة الشديدة ضد الإقلال من شأن اللغة الأصلية فى كثير من الجماعات الهندية المعروفة باسم (البيوبلو) (BRANDT 1981 : ONAHUE 1990).

## ظروف وأجواء الحفاظ على اللغة

فى حين كان مناصرو المحافظة على اللغات الأصلية فى الولايات المتحدة يواجهون عقبات صعبة، كان السكان الأصليون يعملون بكل طاقتهم على المستويين المحلى والقومى لخلق مناخ سياسى ورأى عام لمآزرة عملية المحافظة على هذه اللغات وتحسين أوضاعها، ورفع مستوى المهارات وطرق التدريب للمتحدثين بها، وقد تم حتى أواخر الستينات تنفيذ المئات من البرامج الخاصة بذلك.

ولسوء الحظ فإن الفرصة لن تسمح هنا إلا باستعراض برنامجين فقط من هذه البرامج، وقد استطعنا من خلالهما التعرف على العناصر الرئيسية لهذا الموضوع والتى كشفت لنا بعد جهد عن التنوع الكبير فى الظروف التى أحاطت بالحفاظ على اللغات الأصلية والجهود التى بذلت فى هذا المجال(٦).

وسوف نستعرض فيما يلى برنامج (بيتش سبرنجس لازدواجية اللغة) الذى تم تنظيمه بلغة (هولاباى) فى أريزونا، وبرنامج (بونانا ليو لمرحلة رياض الأطفال) فى هاواى، ثم تختم حديثنا بمناقشة المبادرات السياسية الأخيرة التى قام بها سكان أمريكا الأصليون لدعم لغاتهم.

## برنامج بيتش سبرنجس لازدواجية

## اللغة والثقافة

تقع مدينة (بيتش سبرنجس) - وهي المركز الإداري لقبيلة (هوالاباى) - جنوب غرب حافة الوادى الكبير (GRAND CANYON) شمال أريزونا.

ولغة (هولاباى) هى إحدى لغات عائلة (يومان) وقبيلة (هولاباى) صغيرة نسبياً فهى تضم ما يقرب من ألف نسمة يعيشون فى بيتش سبرنجس والمنطقة المحيطة بها، ويقوم النظام الاقتصادى لهذه الجماعة على تربية الماشية، والسكك الحديدية، ومكاتب هيئة الشئون الهندية بالاضافة إلى مكتب الخدمات الصحية للهنود وهيئات الرعاية الاجتماعية الأخرى، كما تحصل القبيلة رسوم تصاريح الصيد، وتشرف على النشاط السياحى بالتعاون مع شركات السياحة النهرية بالقوارب المكونة من قطع الخشب المتلاصقة (الرموث) فى نهر (كولورادو).

وتعد المدرسة الابتدائية الموجودة هناك والتى تضم فصولا تبدأ من الحضانة إلى الصف الثامن - تعد أكبر مستخدم للموظفين.

وقد تبين فى استطلاع أجرى سنة ١٩٧٦ حول موقف أفراد الجماعة من ازدواجية اللغة وازدواجية لغة التعليم - تبين أنه بينما يتحدث حوالى نصف سكان المنطقة (٤٨٫٩٪) لغة هولاباى كلغة أولى، فإن (٤٥٪) من الطلاب يتحدثون الانجليزية كلغة سائدة ومسيطرة.

وبهدف منع اندثار لغة (هولاباى)، وتوفير لغة أولى تدعم التطور الفكرى للطلاب المتحدثين بهذه اللغة السائدة - تم تنظيم (برنامج ازدواجية اللغة والثقافة ولغة هولاباى).

أما برنامج (بيتش سبرنجس لازدواجية اللغة والثقافة) فقد اشتهر على المستوى القومى كنموذج، فمن حوالى مائة وستين طالباً تم قيدهم فى هذه البرنامج، كان هناك تسعون فى المائة من قبيلة هولاباى، أما باقى الطلاب فقد كانوا من أبناء المعلمين، كما كان بعضهم من أبناء رعاة الماشية الانجليز بالمنطقة. وبالنسبة للمناهج التى يجرى تدريسها فى فصول هذا البرنامج فإنها تقدم بكل من اللغة الانجليزية ولغة هولاباى، وقد أدى هذا المنهج الثنائى إلى تقوية مهارات الناطقين باللغة الأصلية، كما أعطى الفرصة لغير الناطقين بها لتعلمها، وعلاوة على ذلك فقد تم وضع هذا البرنامج وتنظيمه على أساس أن يستفيد به سائر أبناء المجتمع، وهذا بالطبع يعنى أن الكثير من مناهج هذا البرنامج- من رياض الأطفال إلى الصف الثامن - يتم وضعها بهدف تحسين وتنمية فهم طلاب لغة هولاباى لمجتمعهم وبيئتهم، وعلى سبيل المثال فإن الطلاب حينما يدرسون الحياة فى مقاطعتهم والمنطقة المحيطة بها، ومع تطور المناهج فإنه يتم تقديم المعلومات عن أنواع أخرى من

النباتات فى سائر أنحاء البلاد ، أما الموارد النباتية للجماعة فإنه يجرى باستمرار التركيز عليها وقد يتم ذلك من خلال مقارنتها بمثيلاتها فى المناطق الأخرى من العالم.

ويرى لوسيل واتاهو ميجى Lucille Watahomegie أن العناصر الضرورية لانجاح مثل هذا البرنامج، والتى غالباً ما تفتقر إليها برامج المحافظة على اللغة تنحصر فى: الارتباط بالمجتمع، ومساندة المجلس القبلى، وزيادة الاهتمام بتدريب المعلمين، والتطوير المهنى، وتنظيم التعاون مع اللغويين والباحثين (WATAHOMIGIE and WAMAMOTO 1963).

كان (البرنامج بيتش سبرنجس لازدواجية اللغة والثقافة) هيئة تدريس ضخمة للغة هولاباى وعلى رأسها (المدير) وهو منصب غير عادى إلى درجة كبيرة حتى فى مدارس المقاطعة فهو منصب قيادى اتصالى، يتطلب نجاح الشخص الذى يتقلده فى تحقيق مشاركة كاملة لأفراد المجتمع، والنجاح أيضاً في جعل البرنامج يحقق أهدافه ويؤدى مهمته حتى وإن كانت الموارد قليلة أو نادرة.

وفى المراحل الأولى من نشأة البرنامج قام المعلمون بدعوة ذوى العلاقة من المهتمين بالبرنامج بما فيهم أولياء أمور الطلاب وأخوالهم وأعمامهم وعماتهم وخالاتهم وأجدادهم وجداتهم للمشاركة فى البرنامج كمصادر بشرية للغة والثقافة.

وفى حين أن هؤلاء الخبراء أو المستشارين كانوا أحياناً يعوضون عن جهودهم مالياً إلا أن هذا التعويض كان يتمثل غالباً فى نسخ من الكتب الجذابة بلغة هولاباى التى تم إصدارها خصيصاً لهذا البرنامج، كما كان هذا التعويض يتم أحياناً عن طريق إشراكهم فى رحلات مجانية لاحدى المدن للقيام بشراء حاجاتهم الأسبوعية.

كانت هذه المكافآت بمثابة حوافز خصوصاً بالنسبة للأعضاء الأكبر سناً من الجماعة والذين كان البرنامج يسرحهم تلهفاً على خبراء مأمولين للمستقبل.

إن أحد المديرين الأوائل لمدرسة (بيتش سبرنجس)الابتدائية كان أحد أبناء قبيلة هولاباى واستطاع أن يصل إلى منصب سياسى فيها، ويمكن القول أنه من خلال علاقاته فى هذا المنصب استطاع أن يعمل على بدء مرحلة من العلاقات الطيبة والقوية بين القبيلة وبرنامج المدرسة مزدوج اللغة والثقافة.

وكان لأعضاء هيئة التدريس في البرنامج أقارب فى مجلس القبيلة أو على صلة بالعمل السياسى فيها، إلى جانب أن أعضاء هيئة التدريس أنفسهم كانوا يشاركون بفعالية فى النشاط السياسى، بل كان مدير البرنامج نفسه عضواً عاملاً فى مجلس قبيلة هولاباى.

وعلى الرغم من أن مدير البرنامج كان أحد أبناء لغة هولاباى الأصليين وحاصلاً على درجة الماجستير فى التربية من جامعة أريزونا، فمازال معظم أعضاء هيئة التدريس فى

(بيتش سبرنجس) الذين تم تدريبهم - مازالوا من غير أبناء لغة هولاباى ولكن كان معهم أعضاء غير مدربين من أبناء هذه اللغة يعملون كمعلمين مساعدين، أى أنه إذا كان المعلم لا يستطيع التحدث بلغة هولاباى فإنه يتوجب على المساعد من أهل اللغة أن يعد المادة المساعدة، وهكذا نجد أن هؤلاء المساعدين يقومون - تقريباً - بنفس مسئوليات المعلمين غير الناطقين باللغة، ولكنهم لا يحصلون على نفس الأجر، لذلك فإن الاحساس بالكفاءة الذى يكتسب داخل الفصول، والوعود بزيادة الأجر عند الحصول على الشهادة المعتمدة، دفعا العديد من أبناء لغة هولاباى إلى تكثيف جهودهم للحصول على الشهادة المعتمدة التى تؤهلهم للقيام بالتدريس.

وقد تم تشجيعهم على الحصول على درجات علمية أعلى وتحقق ذلك بصورة رئيسية من خلال كليتى (فلاج ستاف) و (بريسكوت كوليدج) التابعتين لجامعة أريزونا الشمالية واللتين نظمتا فصولاً خاصة لهذا الغرض.

وعلى وجه التقريب، انتظم جميع أعضاء هيئة التدريس فى برنامج بيتش سبرنجس - انتظموا فى معهد تنمية اللغات الهندية الأمريكية (AILDI) الذي تم تأسيسه بالتعاون مع مدير البرنامج.

وينظم هذا المعهد الصيفى دورات تحت إشراف جامعى فى اللغويات الخاصة بالتعليم مزدوج اللغة والثقافة مع التركيز على احتياجات جماعات الهنود الأمريكيين، وقد جذبت هذه الدورات الطلاب من شتى أنحاء غرب الولايات المتحدة.

كما ينظم هذا المعهد (AILDI) دورات متنوعة فى اللغات الأصلية فى الجنوب الغربى حيث يتم تشجيع المعلمين من غير أبناء لغة هولاباى على الانتظام فى دوراته الخاصة بتلك اللغة.

إن مدرسة (بيتش سبرنجس) كنموذج لمدارس المقاطعات تعتبر نقطة احتكاك قوية للباحثين الذين يجرون الأبحاث المختلفة عن قبيلة هولاباى والظروف المحيطة بها.

لقد سجل برنامج ازدواجية اللغة وازدواجية الثقافة فى بيتش سبرنجس سبقاً حين طالب هؤلاء الباحثين بإجراء أبحاث مفيدة وعملية بالنسبة للمدرسة والمجتمع، وكان على هؤلاء الباحثين إيداع نسخ من تلك الأبحاث والبيانات فى المدرسة على أن تكون فى وضع يجعلها صالحة للاستعمال بالنسبة للمواطن العادى.

كما طلب البرنامج من هؤلاء الباحثين اللغويين إمداد أكبر عدد ممكن من المتحدثين بلغة هولاباى بالتدريبات اللغوية المناسبة وإشراكهم معهم فى وضع مرجع لقواعد تلك اللغة وعمل دراسات معجمية لها.

وبذلك رفعت مدرسة بيتش سبرنجس مستوى هيئة التدريس بها، فأصبحت هيئة غير عادية وعلى أرفع مستوى علمى لغوى.

وإحساساً من بعض الباحثين بضرورة الوفاء بالتزاماتهم تجاه المدرسة على أكمل وجه كانوا يرسلون مساعديهم من الخريجين وصغار الباحثين إلى بيتش سبرنجس للعمل فى المدرسة إذا لم يتمكنوا هم أنفسهم من القيام بواجباتهم لأى سبب.

وكان علماء الجيولوچيا والنبات ورجال الأبحاث الطبية وخبراء أجهزة الاعلام والكمبيوتر يعملون فى نفس هذه الأجواء والظروف.

ولقد ارتاب أعضاء هيئة التدريس فى أن يكون هؤلاء الباحثون غير راضين عن حرمانهم من الاستمتاع بعطلة نهاية الأسبوع فى النزهة والتمتع بجمال منطقة (جراند كانيون)، هذه المتعة التى يحرمون منها إذا عملوا مع هيئة التدريس فى المدرسة، ولكن هذا الشعور لم يؤثر على مستوى التعاون بين أعضاء هيئة التدريس والباحثين من خارج المدرسة، فقد كان مستوى التعاون بينهم رائعاً وأتى بنتائج طيبة إلى حد بعيد.

وكنتيجة للاتجاه الجاد لخلق كوادر قادرة من الخبراء المدربين والباحثين الأكفاء، تمكن برنامج بيتش سبرنجس من انتاج الكثير من المواد الثقافية المتصلة بالبرنامج والمتناهية فى دقتها، واصدار العديد من الكتب والوسائل والمناهج الشيقة والجذابة عن لغة الهولاباى.

وقد تضمنت مطبوعات البرنامج الكثير من الكتب عن الحياة النباتية الطبيعية فى المنطقة وعن تربية الماشية والصيد والأطعمة التقليدية وتاريخ وقصص وأساطير الهولاباى.

كذلك تم إشراك أطفال المدرسة فى برامج للابداع الأدبى ككتابة قصص قصيرة وتجارب حياتية شخصية وأشعار وذلك باستخدام لغة الهولاباى.

ومما يذكر هنا أن مدرسة بيتش سبرنجس تمتلك مختبراً متطوراً للكمبيوتر يثير حسد العديد من أقسام الجامعة، ومنذ وقت قريب تبرعت المؤسسة التربوية لشركة (كوربريش آبل) تبرعت للبرنامج بعدد من الأجهزة والمعدات الجديدة.

إن الكثير من محتويات هذا البرنامج الدراسى - خاصة فيما يتعلق بالمهارات اللغوية - يعتمد على الكمبيوتر ويتبع منهج التعلم الذاتى الذى يعتمد فيه الطلاب على أنفسهم فى دراستهم.

وتضم المدرسة أيضاً مركزاً لاستقبال البث الإذاعى والتليفزيونى، كما تمتلك محطة إرسال تليفزيونى خاصة بها، وقد استغل البرنامج مزدوج اللغة هذه الامكانات كما يجب، فأنتج برامج عديدة مفيدة بالنسبة للمدرسة والمجتمع المحيط بها.

ومما يلاحظ أن برنامج بيتش سبرنجس توفرت له استمرارية نادرة الحدوث فقد تواصلت أعماله دون انقطاع منذ إنشائه سنة ١٩٧٥، كما ظل نفس المدير على قمته منذ بداية أنشطته.

ورغم التغييرات الإدارية على المستوى القومى فقد فاق برنامج بيتش سبرنجس كل

التوقعات فيما يتصل بعملية التمويل الذى يأتى معظمه من خلال الباب السابع من مرسوم برنامج التعليم مزدوج اللغة،(٧)، فعلى الرغم من الصعود والهبوط فى ميزانية الولايات المتحدة فإن برنامج بيتش سبرنجس كان يحظى دائماً باعتمادات مالية ممتازة وتمويل منتظم، ولكن ولسوء الحظ فإن المبالغ المقدمة كانت تتضاءل عاماً بعد عام، غير أن القائمين على البرنامج كانوا يتقنون كيفية استخدام هذه الأموال بصورة خلاقة رغم كل الظروف.

برامج بونانا ليو للإغراق اللغوى

فى ولاية هاواى تم انشاء مدارس رياض الأطفال الثلاث (بونانوليو) للاغراق اللغوى، وذلك بوحى من الفكرة التى تم على أساسها انشاء الأربعمائة مدرسة المعروفة باسم (كوهانجاريو) أو أعشاش تعليم اللغة فى نيوزيلاندة، حيث تعلم حوالى ستة آلاف طفل لغة (ماؤورى) من خلال برنامج مدارس (كوهنجاريو) المشار إليها والذى أقيم لتعليم أطفال جماعة (ماؤورى) لغتهم الأصلية، ومن المعروف أن لغة هاواى كانت على شفا الاندثار شأنها فى ذلك شأن لغة (ماؤورى).

وبروح من اليأس الحافز للعمل المكثف بدأت مجموعة من أهل هاواى الأصليين العمل فى مشروع مدارس الاغراق اللغوى التى يتم فيها الآن تعليم الأطفال التحدث بلغة هاواى، وفى سنة ١٩٨٧ تعلم خمسة عشر طفلاً تتراوح أعمارهم بين سنتين وخمس سنوات - تعلموا الحديث بهذه اللغة وذلك فى ثلاث من مدارس رياض الأطفال (بونانا ليو) كانت قد أنشئت فى البداية كمدارس خاصة لا تهدف إلى الربح.

وقد تم تنظيم هذه المدارس عن طريق وكالة (آها بوننا ليو) وهى وكالة رسمية حكومية أنشئت خصيصاً للإشراف على المدارس الثلاث وأسندت إدارتها إلى (كارانو كامانا) وهو عضو هيئة التدريس بقسم دراسات لغة هاواى بجامعة هاواى فى (هيلو).

وفى مدارس رياض الأطفال (بونانو ليو) لا يسمح بالحديث بلغة غير لغة هاواى، ويقدم المعلمون دروسهم بمعدل عشر ساعات يومياً لمدة خمسة أيام فى الأسبوع، كما يطلب من أولياء أمور الأطفال تعلم لغة هاواى واستعمالها فى حياتهم المنزلية. لذا تم تنظيم دورات لتعليم الآباء والأمهات هذه اللغة، ويقوم بالتدريس فيها نفس المعلمين.

وفى سنة ١٩٨٧ اعترفت إدارة الشئون التعليمية لهاواى التابعة لوزارة التعليم - اعترفت بمدارس (بونانا ليو) ومنحتها تمويلاً رسمياً.

وقد كان هذا الاعتراف انتصاراً صعب التحقيق، ففى المراحل الأولى من البرنامج واجه منظموه مشكلة كبيرة بالنسبة لإثبات كفاءة معلمى لغة هاواى من الناطقين بهذه اللغة حيث كان وضعهم يتطلب الحصول على اعتماد رسمى لممارسة التدريس.

لهذا تحالف منظمو مدارس الاغراق اللغوي مع أولياء أمور الطلاب المقيدين فى البرنامج (تلك المجموعة التى تنامت بسرعة) تحالفوا معاً لمحاولة كسب الدعم القانونى فى

هذا الصدد من المجلس التشريعي لولاية هاواي، وكانت النتيجة استصدار قانون في عام ١٩٨٦ ينص على : "يستثنى أعضاء هيئة التدريس بالبرامج المعنية الذين قاموا بتدريس لغة هاواي فقط، وأجادوها إلى درجة الطلاقة - يستثنون من القوانين الخاصة بضرورة الحصول على تدريب اكاديمي أو شهادات خاصة". وخطط منظمو مدارس (بونانا ليو) الثلاث لإعداد مدارس إغراق لغوي للأطفال في الصفوف الأعلى، وقرروا مناشدة وزارة التعليم أن تأمر بتدريس لغة هاواي في الصفوف العليا وعلى مستوى الكليات أيضاً، وقد نتج عن ذلك مشكلة إحصائية:

ففي حين كان تلاميذ رياض الأطفال الذين يتعلمون لغة هاواي يمثلون عدداً متنامياً من السكان، فإن بقية السكان المتحدثين بهذه اللغة كانوا من كبار السن وهم قلة عددية آخذة في الانحسار، لذا كان بدء عملية التعليم في الصفوف الأعلى من أهم العوامل المساعدة في علاج هذا التفاوت.

## مبادرات جديدة في سياسة الولايات المتحدة تجاه اللغات الأمريكية الأصلية

ليس في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر لغات رسمية، أما بالنسبة لمكانة لغات الأقليات، فإننا نجدها لا تستمد من الحقوق اللغوية في حد ذاتها بقدر ما تستمد بصورة كاملة تقريباً من الضمانات الدستورية لحرية التخاطب والمساواة في الحماية أمام القانون، وقد أدت هذه الضمانات إلى صدور قانون فيدرالي يقضي بإيجاد مترجمين في المحاكم، كما يقضي بنشر المعلومات المتعلقة بالخدمات العامة والانتخابات بلغات الأقليات والعمل على توفير وسائل التعليم مزدوج اللغة.

من ناحية أخرى، ظهرت سنة ١٩٨٣ جماعة ضغط جديدة هي جماعة (الانجليزية الأمريكية) المنبثقة عن منظمة أولياء أمورالطلاب والتي يتضمن برنامجها تقييد الهجرة (CRAWFORD 1989).

وقد عملت جماعة (الانجليزية الأمريكية) على دفع ولاية إثر أخرى للعمل على جعل الانجليزية لغة رسمية للولايات المتحدة تحقيقاً لهدفها الخاص باعاقة تنظيم ورعاية اللغات المهاجرة في تنافسها مع الانجليزية (USENGLISH 1984).

ولكن موقف جماعة (الانجليزية الأمريكية) بدا أكثر تسامحاً بالنسبة للغات الأصلية في ذلك البيان السياسي الرسمي الذي أعلنت فيه أن اللغات الأمريكية الأصلية لا يتحدث بها أحد في أي مكان آخر في العالم وأن بعضها سيختفي - بالتأكيد - في ظل عدم وجود رعاية إيجابية، وسيكون في ذلك خسارة كبيرة للبشرية جميعاً وليس فقط للقبائل المتحدثة بها، إننا نؤمن بأن الحفاظ على اللغات الأمريكية الأصلية واجب حتمي ينبغي علينا القيام به (USENGLISH 1984).

إن عدداً قليلا جداً من الأمريكيين الأصليين هم الذين أدركوا أبعاد بيان (الانجليزية الأمريكية) الذى لم يلق أى ترحيب على وجه التقريب.

وكان من الواضح جداً لمعظم هؤلاء الأمريكيين الأصليين أن جماعة (الانجليزية الأمريكية) بمعارضتها لتمويل برامج التعليم مزدوج اللغة والبرامج الأخرى للمحافظة على اللغات، إنما تهدد اللغات الهندية الأمريكية استناداً إلى حقيقة أن وكالات تمويل اللغات المهاجرة هى نفسها التى تمول برامج اللغات الأصلية خاصة البرنامج الفيدرالى المنبثق من الفصل السابع من مرسوم التعليم مزدوج اللغة (تم آخر تجديد له سنة ١٩٨٧).

وقد دفع التهديد الآتى من جماعة (الانجليزية الأمريكية) إلى تفجر موجة من المبادرات السياسية بين الشعوب الأمريكية الأصلية.

إن الخوف من احتمال أن تصبح الانجليزية لغة رسمية للولايات المتحدة - ربما عن طريق تعديل الدستور نفسه - دفع القبائل إلى التفكير فى مجموعة من الوسائل القانونية للمعارضة، وقد اعتمدت بعض القبائل - فى هذا الصدد - سياسات لغوية رسمية وقوانين قبلية تنص على أن لغة القبيلة هى اللغة الرسمية لها وأن الانجليزية هى اللغة الثانية، واعتمدت القبائل فى ذلك - من الناحية الشرعية - على أساس أنها دول ذات سيادة تتعامل مع حكومة الولايات المتحدة على أساس من الندية.

وفى عام سنة ١٩٩٠ شرعت القبائل الرئيسية وهى (روك سيوكس) و (الريد ليك باند أوف تشيبيوا) و (يوتيه الجنوبية) و (الياكوى) و (التوهونو أو أودهام) - شرعت فى الأخذ بهذه السياسات (LEAP 1988).

أما القبائل الأخرى مثل (الآباتشى) و (نافاچو) و (الهافاسوباى) فقد أشارت إلى سياسة قبلية للغة الرسمية فى وثائق أخرى كمجموعة قوانين وقواعد التربية والتعليم.

وقد ردت الجماعات الأصلية على جماعة (الانجليزية الأمريكية) خارج اطار الحكومات القبلية أيضاً، وتم تنظيم أول جهد فى هذا الصدد على يد المشاركين فى مؤتمر شئون اللغات الهندية الأمريكية الأصلية سنة ١٩٨٨ (NALI) فى تامبيه بأريزونا، وتم انجاز هذا الجهد الأول فى ذلك الصيف الذى كانت تجرى فيه - فى كل أنحاء أريزونا - مناقشة الاقتراح رقم ١٠٦ الذى تقدمت به جماعة (الانجليزية الأمريكية) لتعديل دستور ولاية أريزونا لجعل الانجليزية لغة رسمية للولاية.

وقد تمثل هذا الجهد فى أن المشاركين في المؤتمر المذكور صاغوا بياناً رسمياً لمعارضة القرار رقم ١٠٦ وتقدموا به إلى الهيئة التشريعية لولاية أريزونا مصحوباً بالتغطية الإعلامية اللازمة، وأعد المؤتمر أيضاً مشروع قرار نظر إليه فى هذا الوقت على أنه سيكون

عظيم النتائج إذا تم إقراره حيث يستطيع الهنود الأمريكيون بمقتضاه أن يطالبوا حكومة الولايات المتحدة بالنظر إلى اللغات الهندية الأمريكية كلغات حيوية وعلى قدر كبير من الأهمية فى البلاد، وقد اعتمد هذا القرار على قانون سبق أن وافقت عليه ولاية هاواى ويقضى بإجراء تعديل فى دستور الولاية يترتب عليه اعتبار الانجليزية ولغة هاواى الأصلية لغتين رسميتين للولاية.

بذلك أصبح من الواضح صعوبة احتمال انتشار هذا النوع من القوانين فى معظم الولايات الأمريكية، وكان البديل الممكن هو تشجيع صدور تشريع فيدرالى ليحل محل صدور قانون منفرد لكل ولاية.

وفى أواخر أغسطس ١٩٨٨ شارك رئيس قسم دراسات هاواى ويليام ويلسون الأستاذ بجامعة هاواى فى هيلو والذى ساهم فى إعداد مشروع قرار (NALI) السابق الذكر - شارك هذا الأستاذ فى الاعداد للتشريع الفيدرالى المعنى وذلك مع فريق عمل منبثق من اللجنة العليا للشئون الهندية بمجلس الشيوخ، وقد رأى أعضاء اللجنة أنه بإجراء بعض التعديل والتنقيح فإن هذا التشريع المبنى على مشروع القرار المشار إليه يمكن أن يكتسب فرصة أكبر فى الحصول على موافقة مجلس الشيوخ الأمريكى.

وقد تمت صياغة هذا التشريع على هيئة قانون عرف (بقرار مشترك رقم ٣٧٩ - S.J 379) إشارة إلى مجلس الشيوخ، وتم تقديمه ليكون أساساً لسياسة الولايات المتحدة فى المحافظة على حقوق الأمريكيين الأصليين وتعزيزها، وذلك فيما يتعلق باستعمال اللغات لأصلية وممارسة التدريب عليها وتنميتها، واتخاذ الخطوات اللازمة للاهتمام بهذا الاستعمال وذلك التدريب وتلك التنمية وسائر الأمور المتعلقة بذلك

(الولايات المتحدة : مجلس الشيوخ الأمريكى سنة ١٩٨٩).

وفى خريف سنة ١٩٨٩ وافق مجلس الشيوخ الأمريكى على القرار المشترك رقم (٣٧٩) (S.J, RES. 379) بدون معارضة، ومع ذلك فشلت مساعى تقديم هذا القرار إلى مجلس النواب، لذلك لم يتم اتخاذ أى إجراء بشأنه فى الجلسة رقم (١٠٠) للكونجرس الأمريكى.

ولكن أنصار هذا القرار وجدوا ما يشجعهم على إعادة تقديمه فى الجلسة التالية وهى رقم (١٠١) للكونجرس.

لقد عمل أنصار القرار (S.J 379) بدون مساعدة من جماعات الضغط المحترفة ومع ذلك نجحوا فى الحصول على موافقة مجلس الشيوخ، وقد شكلت تلك التجربة التى وقعت فى واشنطون مفاجأة كبيرة لجماعات الضغط المختصة بالشئون الهندية.

وأرجع الكثير من المراقبين فى واشنطون نجاح القانون إلى كفاءة شبكة الفريق المشارك

فى المناقشة، هذه الشبكة التى كانت مكونة من المؤيدين العاديين، كما كانت تضم أبناء الشعوب الأصلية فى هاواى وأريزونا وأوكلاهوما (حيث المكتب الرئيسى لمؤتمر شئون اللغات الهندية الأمريكية NALI) وواشنطن D.C، وقبل أن تبدأ الجلسة (١٠١) بذل أعضاء الشبكة المذكورة جهودهم واستطاعوا كسب تأييد سياسى اضافى من أكبر المنظمات القومية التي تضم:

جمعية علم الانسان الأمريكية، وجمعية اللغات الحديثة، والمجلس القومى للهنود الأمريكيين، والجمعية القومية للتعليم الهندى.

وفى الجلسة (١٠١) للكونجرس الأمريكى أعيد تقديم القرار (S.J 379) بوصفه (قانون اللغات الأمريكية الأصلية تحت رقم (S. 1781) وتم دمجه فى القانون رقم (H.R 5040) المعاد إقراره والخاص بالكليات المتوسطة التى تشرف عليها القبائل، وفى تلك الجلسة وافق مجلس الكونجرس الأمريكى على مشروع القانون، وفى أكتوبر سنة ١٩٩٠ اعتمده الرئيس ووقع عليه (٨).

## خاتمة

إن استمرار بقاء اللغات الأصلية الأمريكية يتوقف - كما وضحنا فى هذا المقال - على عنصر التوازن، فقد اندثرت عدة لغات منها والباقى يهدده نفس المصير، ولكن شبكة صغيرة من المتحدثين بهذه اللغات والذين يتميزون بالتصميم وقوة الإرادة - يناضلون بصعوبة وسط أجواء من التحيز والخلافات الهائلة، وذلك لخلق الظروف التى يمكن فيها الحفاظ على اللغات التى مازالت باقية وعلى ثقافات تلك اللغات وتنمية هذه الثقافات واللغات لاثراء حياة المتحدثين بها، بل لاثراء الذخيرة الثقافية للانسانية جمعاء.

إننا نأمل أن نكون قد استطعنا أن نثبت أن أن هناك فرصة سانحة للنجاح أمام هؤلاء المناضلين.

## ملاحظات

١ - إن كلمة (المتحدث) تعتبر مصطلحا لطرف على قدر كبير من الأهمية لذلك ينبغى أن تستعمل بحرص شديد، فهناك عدد من الناس - مثلاً - يتذكرون بعض كلمات وجمل من لغة كويينو، ولكننا لا يجب أن نصنف امرأة عجوزاً منهم إلا علي أنها (شبه متحدث).

إن مهارات مثل هؤلاء الأشخاص لا يجب أن يستخف بها أو يصرف النظر عنها، ولكنها فى نفس الوقت لا يمكن أن تشكل أساساً يعتمد عليه فى مجال إحياء اللغة أو المحافظة عليها.

٢ - تشتمل مجموعة الدراسات الخاصة بأوضاع وظروف اندثار اللغات والحفاظ عليها على ماكتبه كل من :

نيز بيرسيه عن لغة آوكى سنة ١٩٧١، وبيرجس لاند عن لغة أليوت سنة ١٩٧٩، وبيلز عن لغة

آباتش سنة ١٩٧٤، وكوليى عن لغة أوكلاهوماديلاوير سنة ١٩٧٩، وإيلميندروف عن لغة كاليفورنيا سنة ١٩٨١، وها. رعن لغة بيلوكسى سنة ١٩٦٨ وهيل عن لغة كويينو سنة ١٩٧٨ و سنة ١٩٨٣، وكارى وسبولسكى عن لغة الأباتشى سنة ١٩٧٨، ومكليندون عن لغة إيسترن بومو سنة ١٩٨٠، وميللر عن لغة شوشونى سنة ١٩٧١ وميثون عن لغة كايوجا سنة ١٩٨٩، وميثون عن لغة نورثيرن بومو سنة ١٩٩٠، ومور عن لغة واسكو ويشرام سنة ١٩٨٨، و رودين عن لغة أوماها سنة ١٩٨٩، وسبولسكى عن لغة نافاجو سنة ١٩٧٥، وتايلور عن لغة جروس ڤينتر سنة ١٩٨٩، وڤويچيلين عن لغة توياتولاپال سنة ١٩٧٧.

وبالاضافة إلى هذه المراجع فإن العدد الخاص من مجلة (انترناشونال چورنال أوف ذا سيكولوچى أوف لانجوش) الذى يشرف على تحريره (آلان تايلور) سوف يستعرض عدداً من المجموعات الخاصة بالشمال الأمريكى، أما الأبحاث الكلاسيكية فإنها تضم ما كتبه بلومفيلد سنة ١٩٢٧، وسواديش سنة ١٩٤٨.

٣ - إن الجماعات المطالبة بالحصول على الهوية الذاتية والامتيازات لا تتمتع كلها باعتراف الحكومة الفيدالية، ومن هذه الجماعات غير المعترف بها قبيلة (ماشبى) التى تضم الماساتشوسيت وهى تسعى فى الوقت الحاضر للحصول على الاعتراف بالحقوق والهوية الذاتية لأبنائها (CLIFFORD 1988).

٤ - يستخدم الكثير من الجماعات الأصلية مصطلح (دول أو دول اتحادية) أو تعبيرات أخرى عندما يريدون الاشارة إلى أنفسهم، أما نحن فنستعمل مصطلح (قبيلة) كتعبير ملائم عند الاشارة إلى الجماعات الأصلية على وجه العموم.

٥ - فى أبريل سنة ١٩٩٠ اكتشفت المحكمة الفيدرالية لشئون أريزونا أن أكبر قيد فى تشريعات الولاية، وهو ذلك التعديل الذى تم فى دستورها - اكتشفت أنه يتعارض مع أول تعديل فى دستور الولايات المتحدة ذلك التعديل الذى يكفل حرية استخدام اللغات.

٦ - يمكنك أن تجد عرضاً لبرامج أخرى للمحافظة على اللغات من خلال ماكتبه :

ليب سنة ١٩٨١، سنة ١٩٨٨، ودوناهيو سنة ١٩٩٠، وإس . تى . كلير وليب سنة ١٩٨٢، وفيلينج سنة ١٩٨٩، وباترسون سنة ١٩٩٠، وبراندت سنة ١٩٨٨، وبراندت وآيونج مان سنة ١٩٨٨، وبريتسيش - ديڤانى سنة ١٩٨٨، ورينكار وأرنولد سنة ١٩٨٨، وبالمار سنة ١٩٨٨، ونوريس سنة ١٩٨٨ وكروفورد سنة ١٩٨٩.

وبالاضافة إلى برامج التعليم مزدوج اللغة يقوم عدد من القبائل بانجاز أعمال خاصة بقواعد ومعاجم اللغات الأصلية، ومثال ذلك المعجم الخاص بلغة (هوپى) والذى قام بوضعه فريق عمل بقيادة إيمورى سيكاكويتيو من جامعة أريزونا بتمويل من الهيئة القومية للمنح الخاصة بالدراسات الانسانية.

٧ - إن مرسوم التعليم مزدوج اللغة لعام ١٩٦٨ مطابق فنيا للفصل السابع من مرسوم التعليم فى المدارس الابتدائية والثانوية.

وبينما يوفر الفصل السابع الكثير من التمويل لكل برامج التعليم مزدوج اللغة فى الولايات المتحدة،

فإن البرامج الخاصة بالمقاطعات الهندية تعتمد بصورة خاصة فى تمويلها على هذا المصدر ويرجع ذلك إلى أن مدارس الولايات المتحدة يتم تمويلها بصورة رئيسية من الضرائب المستحقة على الممتلكات المحلية، من المعروف أن ممتلكات المقاطعات الهندية غير خاضعة للضرائب لذا يعتمد تمويل المدارس فيها تماماً على البرامج الفيدرالية مثل برنامج مكتب الشئون الهندية (B.I.A) (CRAWFORD 1989).

ويتم تقديم التمويل من الفصل السابع على هيئة منح على فترات تتراوح بين عام وثلاثة أعوام، وترجع الحاجة إلى اعداد مقترحات جديدة خاصة بالمنح على فترات قصيرة بهذا الشكل إلى الواجبات الضخمة التى تقع على عاتق أعضاء هيئة التدريس فى برامج التعليم مزدوج اللغة.

٨ - إن نص المرسوم رقم (S. 1781) الخاص باللغات الأمريكية الأصلية طويل جداً بحيث لا يمكن ذكره فى هذا المقال، ولكن من أهم النقاط هنا : إدراك الأوضاع الخاصة باللغات الأمريكية الأصلية (الهندية ولغة أهل ألاسكا ولغة هاواى أو لغات سكان جزر المحيط الهادى الأصليين) والثقافات المتعلقة بها، كذلك إدراك مسئولية الولايات المتحدة فى أن تعمل يداً بيد مع الأمريكيين الأصليين لضمان بقاء هذه اللغات، وقد تم الاعتراف بأن الإجراءات الفيدرالية الظالمة التى اتخذت فى الماضى - لا تتفق مع سياسة تقرير المصير للأمريكيين الأصليين، كما أخذ فى الاعتبار أنه إذا تعلم صغار السن كيف يحترمون لغتهم وثقافتهم الأصليتين فإن أداءهم المدرسى يكون أفضل بكثير - وستوضع سياسة الولايات المتحدة فى هذا المجال أساس حماية وتعزيز والمحافظة على حقوق وحرية الأمريكيين الأصليين فى استخدام لغاتهم والتدريب عليها وتنميتها، وسيتم تقديم التسهيلات لهذه السياسة عن طريق منح استثناءات من الشروط الخاصة بالحصول على شهادات التدريس الممولة فيدرالياً تلك الشروط التى تمنع استخدام المدرسين المؤهلين الذين يتحدثون اللغات الأصلية، كما سيتم تشجيع استعمال هذه اللغات كوسيلة للتدريس، هذا وقد تم السماح للهيئات الحكومية الأمريكية الأصلية باعتماد تلك اللغات كلغات رسمية، كما تشجع خطوات ادخالها فى مناهج كافة المستويات التعليمية وتقييم التفوق فيها بنفس المعايير الجامعية لتقييم التفوق فى اللغات الأجنبية.

# References


Aoki, Haruo (1971), 'A Note on Language Change', in Jesse Sawyer, (ed.), *Studies in American Indian Languages*. University of California Publications in Linguistics 65. Berkeley, University of California Press, pp. 1–10

Bergsland, Knut (1979), 'Post-War Vicissitudes of the Aleut Language', in Bjarne Basse and Kirsten Jensen (eds), *Eskimo Languages: Their Present-Day Conditions*. Aarhus, Arkona, pp. 21–35

Bibby, Brian (1990), 'Preserving the Miwok Language: A Grassroots Effort', *News from Native California* 4(3), p. 46

Bills, Garland D. (1974), 'Apachean Language Maintenance', *International Journal of the Sociology of Language* 2, pp. 91–100

Bloomfield, Leonard (1927), 'Literate and Illiterate Speech', *American Speech* 2, pp. 432–9

Brandt, Elizabeth A. (1981), 'Native American Attitudes Toward Literacy and Recording in the Southwest', *Journal of the Linguistic Association of the Southwest* 4(2), pp. 185–95

_____ 1988, 'Applied Linguistic Anthropology and American Indian Language Renewal', *Human Organization* 47, pp. 322–9

Brandt, Elizabeth A. and Ayoungman, Vivian, (1988), 'A Practical Guide to Language Renewal and Language Maintenance', in *Proceedings of the Eighth Annual Native American Language Issues Institute*, pp. 36–75 (reprinted in *Canadian Journal of Native Education* 16(2), pp. 42–77

Britsch-Devany, Susan (1988), 'The Collaborative Development of a Language Renewal Program for Preschoolers', *Human Organization* 47, pp. 297–302

Campbell, Lyle and Mithun, Marianne (1979), 'Introduction: North American Indian Historical Linguistics in Current Perspective', in Lyle Campbell and Marianne Mithun, (eds). *The Language of Native America*. Austin, University of Texas Press, pp. 3–69

Chafe, Wallace L. (1962), 'Estimates Regarding the Present Speakers of North American Indian Languages', *International Journal of American Linguistics* 28, pp. 162–71

Clifford, James (1988), 'Identity in Mashpee', in *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA, Harvard University Press
Cooley, Ralph (1979), 'Variation in Delaware: A Dying Language', paper presented to the Conference on Non English Language Vanation in the Western Hemisphere, 12 October 1979, University of Louisville, KY
Crawford, James (1989), *Bilingual Education: History, Politics, Theory and Practice*. Trenton, NJ, Crane Publishing Company
Donahue, Bill, 'Computer Program Helps Revive Ancient Language', *Winds of Change* (Spring 1990), pp. 21–5
Edelsky, Carol (1980), 'Acquiring Spanish as a Second Language in a Bilingual Classroom', in Florence Barkin and Elizabeth Brandt (eds), *Speaking, Singing, and Teaching: A Multidisciplinary Approach to Language Variation*. Anthropological Papers, no. 20, Tempe, Arizona State University, pp. 33–41
Elmendorf, William W. (1981), 'Last Speakers and Language Change: Two Californian Cases', *Anthropological Linguistics* 23(1), pp. 36–49
Feeling, Durbin (1989), 'Modern-day Sequoyah', *Native Peoples* (Fall 1989), pp. 48–52
Golla, Victor (1988), 'News and Announcements', *Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas Newsletter* 7(4), p. 4
Greenberg, Joseph (1987), *Language in the Americas*. Stanford, CA, Stanford University Press
Haas, Mary R. (1968), 'The Last Words of Biloxi', *International Journal of American Linguistics* 34, pp. 77–84
Hawai'i: Legislature of the State of Hawai'i (1986), *A Bill for an Act Relating to Education*. Act 79, S.B. no. 2126–86
Heckathorn, John (1987), 'Can Hawaiian Survive?' *Honolulu Magazine* (April 1987), pp. 48–51, 82–6
Hickerson, Nancy P. (1988), 'The Linguistic Position of Jumano', *Journal of Anthropological Research* 44(3), pp. 311–33
Hill, Jane H. (1978), 'Language Death, Language Contact, and Language Function', in William McCormack and Stephen A. Wurm (eds), *Approaches to Language*. The Hague, Mouton, pp. 44–78
_____ (1983), 'Language Death in Uto-Aztecan', *International Journal of American Linguistics* 49, pp. 258–76
Iutzi-Mitchell, Roy D. (1990), 'Can Bilingual Education Contribute to Eskimo Language Survival?', paper presented at the Sixth International Conference on Hunting and Gathering Societies: Language and Education Policies Affecting Hunting and Gathering Peoples, 31 May 1990, University of Alaska, Fairbanks, Alaska
Kari, James and Spolsky, Bernard (1978), 'Trends in the Study of Athapaskan Language Maintenance and Bilingualism', in Joshua Fishman

(ed.), *Advances in the Study of Societal Multilingualism*. The Hague, Mouton, pp. 635–64

Krauss, Michael (1979), 'The Eskimo Language in Alaska, Yesterday and Today', in Bjarne Basse and Kirsten Jensen (eds), *Eskimo Languages: Their Present-Day Conditions*. Aarhus, Arkona, pp. 37–50

Leap, William L. (1981), 'American Indian Language Maintenance', *Annual Review of Anthropology* 10, pp. 209–36

_____ (1988), Applied Linguistics and American Indian Language Renewal: Introductory Comments', *Human Organization* 47, pp. 283–91

McLendon, Sally (1980), 'How Languages Die: A Social History of Unstable Bilingualism among the Eastern Pomo', in Kathryn Klar, Margaret Langdon and Shirley Silver (eds), *American Indian and Indoeuropean Studies: Papers in Honor of Madison S. Beeler*. The Hague, Mouton, pp. 137–50

Miller, Wick R. (1971), 'The Death of Language or Serendipity among the Shoshoni', *Anthropological Linguistics* 13(3), pp. 114–20

Mithun, Marianne (1989), 'The Incipient Obsolescence of Polysynthesis: Cayuga in Ontario and Oklahoma', in Nancy Dorian (ed.), *Investigating Obsolescence*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 243–58

_____ (1990), 'Language Obsolescence and Grammatical Description', *International Journal of American Linguistics* 56, pp. 1–26

Moore, Robert (1988), 'Lexicalization versus Lexical Loss in Wasco-Wishram Language Obsolescence', *International Journal of American Linguistics* 54, pp. 453–68

Norris, Evan J. (1988), 'Language Awareness and Linguistic Training in American Indian Bilingual Programs', *Human Organization* 47, pp. 317–21

Palmer, Gary B. (1988), 'The Language and Culture Approach in the Coeur d'Alene Language Preservation Project', *Human Organization* 47, pp. 307–17

Pattersón, Victoria (1990), 'A Bilingual Education Program Gets a New Start', *News From Native California* 4(3), pp. 44–5

Ramenovsky, Ann (1988), *Vectors of Death: The Archaeology of European Contact*. Albuquerque, University of New Mexico Press

Renker, Ann M. and Arnold, W. Greig (1988), 'Exploring the Role of Education in Cultural Resource Management: The Makah Cultural and Research Center Example', *Human Organization* 47, pp. 302–7

Rudin, Catherine, (1989), 'Omaha Language Preservation in the Macy, Nebraska Public School', *Proceedings of the MidAmerica Linguistics Conference*.

Spolsky, Bernard (1975), 'Prospects for the Survival of the Navajo Language', in Dale Kinkade, Kenneth Hale and Oswald Werner (eds), *Linguistics and Anthropology in Honor of C. F. Voegelin*. Lisse, Peter de Ridder Press, pp. 597–606

St Clair, Robert and Leap, William L. (eds) (1982), *Language Renewal Among American Indian Tribes: Issues, Problems, and Prospects*. Rosslyn, VA, National Clearinghouse for Bilingual Education

Swadesh, Morris (1948), 'Sociologic Notes on Obsolescent Languages', *International Journal of American Linguistics* 14, pp. 226–35

Taylor, Allan R. (1989), 'Problems in Obsolescence Research: The Gros Ventres of Montana', in Nancy Dorian (ed.), *Investigating Obsolescence*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 167–80

Thornton, Russell (1987), *American Indian Holocaust and Survival*. Norman, OK, University of Oklahoma Press

United States: United States Senate (1989), *Joint Resolution on Native American Languages*. S.J. Res. 379

_____ (1990), *The Native American Language Act*. S. 1781

US English (1984), *Policy Position: Native American Languages*. Washington, D.C. US English (typescript)

Voegelin, Carl F. and Voegelin, Florence M. (1977), 'Is Tubatulabal Deacquisition Relevant to Theories of Language Acquisition?', *International Journal of American Linguistics* 43, pp. 333–8

Watahomigie, Lucille and Yamamoto, Akira (1983), 'Action Linguistics with the Hualapai Bilingual/Bicultural Program', Peach Springs Bilingual Program (MS)

# اللغات المعرضة لخطر الانقراض في الاتحاد السوفيتي

ألكسندر أ. كيبريك Alexander E. Kibrik

يتكلم الناس فى الاتحاد السوفيتى ما يقرب من ١٣٠ (مائة وثلاثين) لغة. وتختلف هذه اللغات اختلافات أساسية فيما يتصل بعدد المتكلمين بكل لغة، وبالأوضاع الاجتماعية لها، وبقابليتها للحياة والنماء. وسنركز اهتمامنا الرئيسى فى هذا البحث علي تلك اللغات التى يتهددها الخطر الشديد للانقراض فى المستقبل القريب.

فإذا تحدثنا عن قابلية اللغات للحياة والنماء، فإنه يمكننا أن نضيف اللغات الموجودة إلى صنفين أولهما: اللغات "القوية"، وثانيهما : اللغات "العليلة". أما اللغات "القوية" فتكون قادرة على الاستمرار، بل وعلى تعزيز مكانتها الاجتماعية، وتوسيع نطاقها، وزيادة عدد المتكلمين بها - وباختصار، فإن هذه اللغات تؤدى وظائفها وتتطور تطوراً طبيعياً : أى أنها لغات حية نامية. أما اللغات "العليلة" فيمكنك أن تجدها عند أى درجة من درجات الضمور والانكماش التى تصيب اللغات. وإذا نظرنا إى هذه اللغات العليلة من منظور تاريخى، فإننا نلاحظ أن مكانتها الاجتماعية آخذة فى الهبوط، وأن نطاق استخدامها آخذ فى الانكماش، وأن عدد المتكلمين بها آخذ فى التناقص، خاصة هؤلاء الذين تمثل لهم هذه اللغات اللغة القومية التى تلقوها من آبائهم وأمهاتهم. ويمكن لهذه المؤشرات الاجتماعية (التى تُقاس بها درجة "صحة أو علة" أى لغة) يمكن لهذه المؤشرات أن تتداخل وتتفاعل مع المؤشرات الداخلية لكل لغة (كقدرة اللغة على الثبات والصمود أمام الهيمنة والنفوذ الخارجى للغات الأخرى، وكفاءة اللغة فى تطوير معجمها الخاص بها للوفاء بالحاجات المتجددة .. الخ)، لذلك فإن مجموع "العلل والأمراض" التى تصيب لغة ما قد تصل إلى درجة حرجة - فى بعض الأحوال - بحيث يكون وجود هذه اللغة مهدداً بالتعرض للزوال عند هذه الدرجة.

أو قل إن شئت أن فكرة اللغة المهددة بالزوال والانقراض، فكرة نسبية. وشاهد ذلك أننا لو تصورنا خطاً مدرجاً يبدأ فى طرفه الأول باللغات "الحية" وينتهى فى طرف الأخير

---

ترجمة : عبد الرحمن الرافعى

باللغات "الميتة"، فإن كل لغة من اللغات "العليلة" ستحتل نقطة ما على هذا الخط المدرج (على النحو التالى)..

| اللغات الحية | اللغات العليلة | اللغات الميتة |
| --- | --- | --- |

اللغات المهددة بالانقراض

وكلما اقتربت النقطة التى تحتلها لغة ما - على هذا الخط المدرج من الطرف الذي يشير إلى "اللغات الميتة" كلما حق لنا أن نعتبر هذه اللغة مهددة بخطر الانقراض. وعلى هذا الأساس، فسوف نتناول - فى شرحنا التالى للغات المهددة، بخطر لانقراض - سوف نتناولها فى مجموعات، وفقاً لترتيبها على نقاط هذا الخط المدرج.

وثمة عدد كبير من العوامل التى تؤثر على قابلية اللغة للبقاء والنماء. وإنه لمن الأمور الجوهرية أن ندخل كافة هذه العوامل فى الاعتبار والحسبان ونحن نشرح تلك القابليات التى يكشف عنها تطوركل لغة، ونحدد وضعيتها بين غيرها من اللغات. فإذا حددنا المدى الذى تتعرض عنده كل لغة لخطر الانقراض، فإننا نكون قد حصرنا بحثنا وتساؤلنا حول تلك العوامل التى تعد - فى نظرنا - أشد من غيرها تأثيراً على اللغة فى بقائها ونمائها. وهذه العوامل هى كما يلى :

(أ) حجم المجموعة العرقية للغة، وعدد المتكلمين بهذه اللغة فى داخل هذه المجموعة العرقية: وبطبيعة الأمر، فإنه كلما قل عدد المتكلمين بلغة ما زاد تعرضها للزوال، والعكس صحيح. ومع ذلك، فإن مجرد ذكر عدد المتكلمين لكل لغة لايعطينا الحقيقة الكاملة لوضع هذه اللغة. وذلك لأن ضآلة عدد المتكلمين بلغة معينة، قد يكون مصحوباً بعوامل أخرى تساعد هذه اللغة فتعوضها عن نقطة الضعف المتمثلة فى قلة عدد المتكلمين بها. ومثالاً على ذلك فإن لغة الهينوخ Hinukh ولغة النيجيدال Negidal لا يتكلم بأى منها سوى مائتان من البشر، ولكن المكانة التى تحتلها لغة الهينوخ أفضل بكثير من مكانة لغة النيجيدال. (وسيأتى بيان ذلك فيما بعد).

وفى مجال تحديد أعداد المجموعات العرقية لكل لغة، وأعداد المتكلمين بها، نجد أن المصادر المتاحة لنا لا تحرص فى كل الحالات على التمييز بين عدد السكان أو البشر الذين ينتمون إلى المجموعة العرقية وعدد المتكلمين باللغة المتوازنة فى هذه المجموعة، وذلك بالرغم من أن العدد الأخير (عدد المتكلمين) قد يكون أقل بكثير من العدد الأول (عدد المجموعة العرقية). ومثال على ذلك نجد أن المجموعة العرقية المسماة "إتلمن Itelmen" يبلغ عدد أفرادها حوالى ألف وخمسمائة فردا، ولكن المتكلمين بلغة الإتلمن فى هذه المجموعة العرقية لا يزيدون عن المائة. زد على ذلك أنه لا يتوافر لنا ما نحتاجه

من إحصائيات موثقة عن كثير من اللغات والجماعات العرقية، مما يضطرنا إلى تكميل هذا النقص بما يقدمه لنا الباحثون المختصون من تقديرات تقريبية. لهذا ينبغي على المرء أن يضع فى اعتباره أنه فى كثير من الحالات لن يعثر على دراسات لغوية اجتماعية دقيقة عن الكفاءة اللغوية للمتكلمين بهذه اللغات، لأن هذه الدراسات لم تتم أصلاً. كما ينبغي عليه ألا ينسى أن هذه العقبة ستجعل من العسير عليه أن يخرج ببيانات احصائية موضوعية ودقيقة عن هذا الموضوع. وتتفاوت الكفاءة اللغوية للمتكلمين بأى لغة تفاوتاً واسع المدى، ابتداءً من مجرد المعرفة السطحية الواهية بعدد محدود من المفردات والقواعد الأساسية، وانتهاءً بالتمكن التام من اللغة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتواصل في سائر المجالات التقليدية لهذا التواصل.

(ب) تقسيم المتكلمين بلغة معينة حسب أعمارهم: إنه لمن الأهمية بمكان بارز أن نلاحظ تقسيم المتكلمين باللغة إلى فئات عمرية محددة هى : الجيل القديم أو المسنون (وهم الذين تقع أعمارهم ابتداءً من الخمسين فما فوقها)، والجيل المتوسط أو الكهول (مابين الثلاثين والخمسين)، والشباب (من ٢٠ - ٣٠ سنة) والمراهقون (من ١٠ - ٢٠ سنة)، والأطفال (مادون العاشرة). وهذا التقسيم تحت فئات عمرية محددة، هو الأداة التشخيصية التى لا غنى لنا عنها فى سعينا نحو استكشاف الاحتمالات المستقبلة لقابلية اللغة للبقاء والنماء. فإذا وجدنا - مثلاً - أن لغة ما يتكلم بها أناس من كل فئة عمرية، أمكننا أن نتوقع أن هذه اللغة يمكنها أن تظل باقية حية لمدة أربعين إلى خمسين عاماً قادماً، أما إذا كان الأطفال والمراهقين لا يتكلمون اللغة التى يتكلم بها آباؤهم، فإن توقع استمرار هذه اللغة على قيد الحياة فى المستقبل القريب يعد أمراً مستبعداً وغير واقعى، اللهم إلا إذا تدخلت ظروف استثنائية غيرت من هذا المصير.

(جـ) حالات الزواج بين المجموعات العرقية المختلفة : إذا تمت حالات الزواج بين أفراد من نفس المتكلمين باللغة، فإن هذا يعد من أفضل العوامل التى تحافظ على استمرار بقاء هذه اللغة. أما فى حالات الزواج المختلطة (أو المختلفة اللغة) فثمة احتمال للتحول نحو اللغة التى تتمتع بمنزلة اجتماعية أفضل، والتى هى فى حالتنا هذه اللغة الروسية غالباً. ومع ذلك فإن حالات الزواج المختلطة لا تفضى - بالضرورة - إلى فقدان اللغة العرقية (القليلة الانتشار) فى كل الأحيان. مثال ذلك أن رجال الهينوخ لا يتزوجون من نساء الهينوخ، ولكنهم يختارون زوجاتهم من جيرانهم بقرى التسز Tsez (والتى يطلق عليها أحياناً اسم "ديدو Dedo". وبالمثل، فإن نساء الهينوخ يتزوجن من رجال من خارج مجموعتهن العرقية. وبالرغم من ذلك، فإن المكانة الاجتماعية التى تتمتع بها لغة الهينوخ فى عائلات الهينوخ (المختلطة) تبلغ من العلو درجة تجعلها هى اللغة السائدة فى هذه العائلات.

(د) تربية الأطفال فى مرحلة ما قبل المدرسة: من أهم الأمور فى هذا المجال : تحديد المكان الذى يتلقى فيه الطفل الصغير تنشئته الأولى، ومن الذى يقوم بهذه المهمة. بمعنى أنه يجب تحديد ما إذا كانت تنشئة الطفل تتم داخل نطاق أسرته أم خارجها. ففى حالة ما إذا تلقى الطفل تنشئته داخل نطاق أسرته، فإن استيعابه للغة مجموعته العرقية سيكون أسهل، خاصة إذا كان الأطفال يعيشون معاً فى كفالة ورعاية المسنين من أقاربهم (وهم الأجداد والجدات). أما فى الحالة الأخرى والتى يعيش فيها الطفل داخل أسرة لا تتحدث بلغتها العرقية (وهى الحالة التى تشيع في كثير من حالات الزواج المختلط) فلن يكون لهذا العامل (وهو التنشئة داخل الأسرة) تأثير ايجابى فى استمرار بقاء هذه اللغة العرقية وغنائها. وهنا ينبغى على المرء أن يلاحظ أن الدولة (السوفييتية) تبنت منذ الخمسينات وحتى الثمانينات، سياسة تنشئة الأطفال المنحدرين من سلالات عرقية محدودة العدد، فى المدارس الداخلية حتى يكونوا بعيداًعن تأثير عائلاتهم عليهم. وقد نفذت هذه السياسة فى كثير من أقاليم الاتحاد السوفيتى الواقعة فى شماله وفى أقصى حدوده الشرقية، مما تسبب فى إحداث تدخل وتعطيل غير طبيعى فى مسار اللغات العرقية لابناء هذه المناطق حتى أوقف نشاطها وأضر بمكانتها. وقد كان ما أصاب لغات الأليوت Aleut، والإتليمن Itelmen، والنيجبيدال Negidal، والياكاغير Yakaghir من الأضرار فى هذا المجال، أكثر مما أصاب غيرها من اللغات العرقية الأخرى.

(هـ) موقع المجموعة العرقية : إذا ظل أفراد المجموعة العرقية مقيمين فى نفس موطنهم الأصلى الذى ولدوا فيه ولم يهاجروا منه إلى غيره، فإن ذلك يساعد مساعدة هامة على استمراربقاء لغة هذه المجموعة العرقية. وقد أدى توفر هذا العامل (مع غيره من العوامل الأخرى) إلى الحفاظ على كثير من اللغات المحلية الداغستانية (والتى منها لغات لا يتكلم بها إلا عدد قليل جداً من الأفراد) واللغات المحلية البامىرية Pamir (مثل لغة اليازجولامى Yazgulami، والاشكاشيمى Ishkashimi، والبارتانجى Bartangi، والواخى Wakhi، والخوفى Khufi، .. إلخ) ولغات الباتس Bats (كلغة جورجيا Georgia). وعلى العكس من ذلك تكون عملية تهجير بعض المجموعات العرقية من مواطنها الأصلية وتوطينهم فى مواقع أخرى،ـ ذات آثار سلبية تهدد لغات هذه المجموعات تهديداً خطيراً، خاصة إذا تمت هذه العمليات بالقوة والإكراه. وقد حدث هذا للغات معينة فكاد أن يقضى عليها (ومثال ذلك ما حدث للغة النفخ Nivkh، ولغة النوكان Naukan، ولغة الاسكيمو Eskimo، ولغة الناجاناسان Naganasan).

كما يضاف إلى هذا العامل، مسألة كثافة السكان المنتمين إلى المجموعة العرقية،

فهى مسألة ذات أهمية خاصة. وبيان ذلك أن المجموعة ذات الكثافة السكانية تتحقق لها فرصة أفضل فى الحفاظ على لغتها من المجموعة العرقية التى تماثلها فى العدد ولكنها منتشرة على مناطق مختلفة متباعدة ليس بينها تواصل لغوى مستمر. وقد افضى وجود هذا العامل (عامل الكثافة السكانية للمجموعة العرقية) إلى عواقب ضارة بالمجموعات العرقية التالية: إسكيمو النوكان Naukan Eskimos، والنفخ Nivkh، والأوروتش Oroch، واليوديهى Udihe، والسلكب الجنوبيون Southern Selkup.

(و) الاتصالات اللغوية للمجموعة العرقية (بالمجموعات المخالفة لها فى لغتها): يلاحظ - فى هذا المجال - أنه كلما زاد الاتصال اللغوى بين المجموعة العرقية والمجموعات العرقية المخالفة لها فى لغتها، أضر ذلك بقابلية لغة هذه المجموعة العرقية للبقاء والنماء. كما أن معيشة المجموعة العرقية مع المتكلمين بلغة اخرى لها مكانة اجتماعية أعلى من لغة هذه المجموعة، تؤدى إلى مزيد من الإضرار بلغة أصحاب المجموعة الأدنى فى مكانتها الاجتماعية. وقد حدث هذا الموقف للغة اليوغ Yugh، ولغة الأليوت، ولغة الاسكيمو المقيمون بالمنطقة الآسيوية من المنطقة القطبية، ولغة البوكاغير Yukaghir، ولغة الأوروتش، ولغة الأليوتر Alutor، ولغة السلكب، ولغة الناجاناسان. وكما هو واضح، فإن هذا العامل المذكور أخيراً (والذى هو نتيجة للسياسة الروسية فى التهجير والتوطين بين أبناء المجموعات العرقية المختلفة) نقول: إن هذا العامل هو العامل الحاسم فى تقرير مصير لغات المجموعات العرقية بشمال البلاد.

وفى هذا المجال نحب أن نذكر حالة خاصة تشكل استثناءً لافتاً للنظر، وهى حالة لغة الباتس Bats، والتى يتكلم بها تقريباً نصف السكان المقيمون بمنطقة زيمو - ألفانى Zemo - Alvani والموجودة داخل جمهورية جورجيا. فبالرغم من أن المتكلمين بلغة الباتس ظلوا زماناً طويلاً على اتصال وثيق ومعيشة مشتركة مع جيرانهم الجورجيين، إلا أن لغتهم يبدو أنها مستمرة، وأن قابليتها للبقاء والنماء آخذة فى الازدياد، وذلك ما تدل عليه المعلومات المتاحة لنا عن هذه النقطة.

(ز) أساليب المعيشة: تتمتع الجماعات العرقية التى تحرص على المحافظة على أساليبها التقليدية (التراثية) فى المعيشة بفرص أفضل للحفاظ على لغاتها الخاصة بها. وتشمل أساليب المعيشة فى مفهومها العام كل ما يتصل بتركيبة العائلة، وتقسيم العمل، وإدارة شئون البيت، وما أشبه ذلك من موضوعات، بينما يكون تكيف الجماعة العرقية للأساليب الحديثة فى المعيشة سبباً فى جعل الحفاظ على لغتها أمراًعسيراً. وبجانب عدة عوامل أخرى أثرت تأثيراًخطيراً على اللغات العرقية، تأتى سياسة الحكومة المضطردة فى القضاء على الأساليب التقليدية للمعيشة، حيث تؤدى هذه السياسة إلى

زعزعة المكانة التى تحتلها عدة لغات عرقية تتكلم بها الجماعات العرقية فى الشمال. وفى مقابل هذه الصورة السيئة نجد أنه فى مناطق أخرى (كمناطق القوقاز والبامير) أدى تمسك السكان المحليين بأساليب معيشتهم التقليدية (التى ورثوها عن الأسلاف) إلى استمرار الحفاظ على لغاتهم العرقية.

(ح) الوعى القومى (وعى الجماعة بذاتها المتميزة): يشكل الوعى القومى للمجموعة العرقية حاجزاً قوياً يحميها من نواتج التأثيرات السلبية للعوامل الأخرى (والتى تؤثر على استمرار بقاء لغتها العرقية. ومثال ذلك أننا لاحظنا فى السنوات الأخيرة ارتفاعاً فى لغة الاسكيمو الآسيويين فى استعمالها فى الاتصالات المباشرة مع منطقة ألاسكا (وهى تابعة لقارة أمريكا الشمالية). وعلى غير المتوقع، فقد صارت لغة الاسكيمو لغة للاتصال الدولى. ولعل هذا الوضع يكون عاملاً حاسماً فى اعادة ميلاد لغة الاسكيمو.

وعلى العكس من ذلك، يكون النقص فى وعى الجماعة بذاتها سبباً فى هبوط التطور الطبيعى للغتها. وهذا هو الوضع الذى عليه لغة السڤان Svan. فبالرغم من الكثرة العددية للمتكلمين بها (أكثر من ثلاثين ألفاً من البشر)، فإن معرفة هذه اللغة لايكسب صاحبها مكانة عالية، كما أن كثيراً من أبناء هذه المجموعة العرقية يذهبون إلى أن اللغة الچيورچية هى لغتهم الأصلية، زد على ذلك أن الكفاءة فى لغة السڤان بين شباب هذه المجموعة ليست على درجة عالية تتناسب مع حجمهم العددى.

(ط) التعليم باللغة العرقية فى المدرسة: إن تعليم التلاميذ بلغتهم العرقية يعد واحداً من أهم العوامل المؤثر فى الحفاظ على هذه اللغة. وقد ظهرت فى السنوات الأخيرة حركة نشيطة لادخال دراسة اللغة العرقية فى برامج المدرسة الابتدائية، باعتبارها إحدى مواد الدراسة. وتتضمن اللغات التى يتعلمها النشء الصغير فى المدارس الابتدائية لغة اليوكاغير (حتى الصف الرابع بصفة إلزامية فى مستوطنة اندريوشكينو Andriushkino، وباعتبارها مادة دراسية اختيارية حتى الصف الثامن فى منطقة نلمنوى Nelemnoe)، ولغة النڤخ (حتى الصف الثانى فى مستوطنة نوجليكى Nogliki ونكراسوڤكا Nekrasovka)، ولغة الأولش (فى الصف الأول)، ولغة السلكب Selkup بلهجتها الشمالية (وذلك حتى الصف الرابع)، ولغة الاسكيمو الشابلينو Eskimo Chaplino (حتى الصف الرابع)، ولغة الأليوت (حتى الصف الرابع)، ولغة الكيت Ket (وهى تدرس بصفة جزئية فى خمس مدارس فقط). ومع أن تعليم بعض هذه اللغات، كلغة الإنيتس Enets ولغة الاتيلمن، ولغة الناجاناسان، يتم بانتظام لأبناء هذه المجموعات العرقية، إلا أنهم يتلقون دروسها باعتبارها لغة أجنبية وليست لغة وطنية.

(ط) سياسة الدولة بشأن اللغة : يمكننا بصفة إيجمالية أن نقسم سياسة الدولة بشأن تعليم اللغات القومية فى مرحلة مابعد الثورة الروسية، إلى الفترات التالية:

(١) العشرينات حتى الاربعينات: وهى فترة التعرف على الهوية المتميزة لكل مجموعة عرقية، وفترة إنشاء النظم لكتابة أغلب هذه اللغات، بالاعتماد على الحروف اللاتينية فى العشرينات، وعلى الحروف السيريلية Cyrillic فى الثلاثينات (والحروف السيريلية هى حروف الابجدية السلافية القديمة). ويدل مجرد التحول إلى الابجدية السيريلية السلافية على خضوع سائر اللغات المحلية للهيمنة الروسية، وعلى التوجه نحو دمجهم فى الثقافة والتراث الروسى. ومع ذلك فإنه بالنسبة لكثير من المجموعات العرقية القليلة العدد، كان النظام الجديد للكتابة (بالأبجدية السلافية) مجرد إجراء شكلى لم يحظ بالتطبيق العملى على الاطلاق.

(٢) من الخمسينات إلى السبعينات: وفى هذه المرحلة برزت فى مقدمة اهتمامات الدولة فكرة توحيد الثقافة السوفيتية، مما خفف من الهجوم والازدراء الذى كان يقع على كثير من اللغات المحلية - بينما كانت السياسات الهادفة لتقليص آثار هذه اللغات تصدر وتتقرر بين الفينة والأخرى.

(٣) نهاية الثمانينات[1]: ترتبط نهاية الثمانينات ببزوغ الحركات القومية، وبالصراع من أجل تحقيق المصير، وبارتفاع مكانة اللغات المحلية عند الجماعات التى تتكلم بها. وفى اطار هذه الخلفية تصاعدت الحركات الاجتماعية من أجل الحفاظ على الجماعات العرقية وعلى اللغات التى لا يتكلم بها إلا عدد قليل من الناس. وفى سنة ١٩٩٠ ظهرت للوجود رابطة شعوب المنطقة الشمالية، داعية للنضال من أجل المحافظة على القوميات الأصلية فى المنطقة الشمالية والعمل على انماء حياتها، والارتفاع بمستوى الوعى القومى لدى أفرادها. ومع أن أهداف هذه الحركات كانت بالنسبة لبعض المجموعات العرقية أمراً فات أوانه وتعذر تداركه، إلا أنها بالنسبة لحالات كثيرة أخرى تعد أمراً ممكناً، بحيث يمكن لعدد كبير من المجموعات العرقية أن تسير فى عكس اتجاه سياسة الدولة، أى إنه يمكنها أن تحول سياسة الحصار والابادة السابقة إلى سياسة للنمو والانتعاش.

وكان المسار الغالب لسياسة الدولة بشأن اللغة فى المرحلة الأولى (من العشرينات إلى الاربعينات) يشكل خطراً جسيماً على مصائر كثير من اللغات العرقية بأكثر من وجه من أوجه الخطورة، فقد وجدت بعض هذه اللغات نفسها خاضعة لعملية الأبجدية (السلافية)، بينما حرم عدد آخر من اللغات العرقية من مجرد الاعتراف كلغة مستقلة. لهذا فقد ادمجت كل من لغة الأوروك والأولتش مع لغة النانای Nanai فى لغة واحدة،

---

(١) يلاحظ أن النص الأصلى للمقالة لم يتعرض للفترة ما بين السبعينات إلى أواخر الثمانينات. (المترجم)

كذلك لغة الإنتس والناجاناسان مع لغة النينتس Nenets فى لغة واحدة، كما أدمجت لغة الأوروتش مع اليوديهى فى لغة واحدة. كما تم وضع أبجديات هذه اللغات بطريقة ساذجة بدون توفير ما تحتاج إليه من إعداد وتحضير يناسب أهمية هذه العملية.

أما بالنسبة للغة اليوغ، ولغة الكرك، ولغة النيجيدال، ولغة اليوكاغير، فلم يلتفت أحد إليها فصار وجودها نفسه فى حكم العدم.

## مواصفات اللغات المهددة بخطر الانقراض

فيما يلى نعرض المعلومات الأساسية عن اللغات التى يتعرض مستقبلها لأشد درجات الخطر. وقد تكرم عدد من الاساتذة الأخصائيين فى هذا المجال بتزويد كاتب هذه المقالة بهذه المعلومات (وقد سجلنا الأسماء المناسبة لوصف هذه اللغات قبل ذكر مواصفات كل لغة منها). ولم يكن فى الامكان أن نحصل على المعلومات المطلوبة من مصادر مطبوعة (ومنشورة) فإن مثل هذه المعلومات لم يتم انتقاؤها ولا تجميعها على هذا النحو حتى الآن. ذلك لأنه حتى فى أثناء إجراء الاحصائيات السكانية لعدد كبير من المجموعات العرقية القليلة الأفراد، لم يلتفت القائمون بهذه الاحصائيات السكانية إلى اللغات الخاصة بهذه الجماعات. (ولأسباب فنية لن يحتوى هذا البحث على بيانات أو معلومات عن اللغات المهددة بالانقراض من مجموعة لغات الفينو-أوجريك Finno-Ugric : وذلك كلغة الڤود Vod، ولغة الليڤ Liv، ولغة الإزهور Izhor. ومن الواضح أن لغة الڤود ينبغى وضعها ضمن المجموعة الأولى لهذه اللغات، ولغتا الليڤ والإزهور وضعهما ضمن المجموعة الثانية لها).

## المجموعة الأولى

واللغات الواردة تحت هذه المجموعة تكاد تكون على شفا هاوية الانقراض، وهى لغات هذه الجماعات العرقية التالية:

١ - جماعة اليوغ Yugh (مصدر المعلومات الاستاذ جى . ك. ڤيرنر G. K. Verner من تاجا نروج، ويوجد الآن من أفراد هذه الجماعة العرقية ما بين عشرة أفراد إلى خمسة عشر فرداً (فى ناحية طوروخان فى منطقة كراسنويارسك Krasnoyarsk فى مستوطنة ڤوروچوڤو Vorogovo، ولا يتكلم منهم بلغته الأصلية إلا اثنان أو ثلاثة، وحتى هؤلاء المتكلمون بها مستواهم شديد التواضع فى جودة النطق بها والعلم بأحكام قواعدها. وكانت جماعة اليوغ فى سابق عهدها جماعة كثيرة العدد، حيث كانت على ضفاف نهر الينيسى Yenisei ابتداءً من منطقة ينيسيسك Yeniseisk حتى

مصب روافد الدوبتشس Dupches؛ ووفقاً لبعض المصادر عن تاريخ هذه المجموعة العرقية، عرفنا أن شعبة منها (هم شعبة الكتس Kets من منطقة سيم Sym) هاجرت إلى ضفاف نهر الينيسى من السهول الواقعة فى المناطق المرتفعة لنهر الكت Ket، وهو أحد روافد نهر الأب Ob.

ويتوقع أن تختفى هذه اللغة نهائياً عندما تحل السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين. ولا يوجد لدينا دراسات خاصة بها، كما لا يوجد مراجع محددة يعتد بها عن هذه اللغة فى الدراسات التى تعرضت لنهر الكت (وشعوبه). ولا يوجد من يدرساها إلا الاستاذ چى. ك ڤيرنر Y. K. Verner، حيث يفرد لها دراسة وضعية خاصة بها.

٢ - جماعة الكرك Kerek : (مصدر المعلومات الاستاذ أ. پ. ڤولودين، A. P. Volodin من لننجراد) لم تكن هذه الجماعة كبيرة العدد فى أى وقت مضى؛ ففى بداية القرن العشرين كانت هذه الجماعة تضم ما بين ٢٠٠ إلى ٤٠٠ شخص (وكانوا موجودين فى قرى منطقة تشوكتشى Chukchee (وهى قرية مانيبيلجينو Mainypilgino وقرية خاتيركا Khatyrka فى منطقة تشوكتش الذاتية الاستقلال باقليم برنج Bering). وفى وقتنا الحالى اندمجت جماعة الكيرك وذابت فى المجتمع الكبير لمنطقة تشوكتشى. ولم يتبق من أفراد هذه الجماعة ممن يفهم اللغة الأصلية لها إلا ثلاثة أفراد، وهم : خاتكانا Khatkana (٦٠ سنة)، وهى تتكلم هذه اللغة بلهجتها التى كانت سائدة فى قرية مانيبيلجينو وأوڤاجيرجين Uvagyrgyn (٦٣ سنة) وهو يتكلم هذه اللغة بلهجتها التى كانت سائدة فى قرية خاتيركا، ويتينكيو Yetynkew (نيقولاى Nekolai) من قرية مانيبيلجينو.

وبين الدراسات التى نشرت عن هذه اللغة وهذه الجماعة، يوجد مقال كتبه الاستاذ پى. يا. شوريك P. Ya. Shorik فى مجلة يازيكي نارودوڤ بالاتحاد السوڤيتى Iazyki narodov SSSR (سنة ١٩٦٨) العدد الخامس، وبين الدراسات التى كتبها أصحابها ولم تنشر عن هذه اللغة توجد نصوص كتبها عالم الاثنوجرافيا (السلالات البشرية ڤى. ڤى. ليبونتيف V. V. Leonteiv) سجل فيها أوضاع هذه المجموعة العرقية ولغتها فى الفترة ما بين الستينات والسبعينات، عندما كان المتكلمون بها أكثر عدداً مما هم عليه فيما بعد. وفى سنة ١٩٨٨ وسنة ١٩٨٩ سافرت بعثات لدراسة هذه المجموعة ولغتها، حيث تم تسجيل عدد آخر من النصوص الحديثة لهذه اللغة، كما تم وضع قاموس لها (يحتوى على مابين ٤٠٠٠ - ٥٠٠٠ كلمة) وكذلك وضعت التعاريف والأمثلة الشارحة لقواعد هذه اللغة. وقد خزنت كافة هذه المعلومات فى قاعة البيانات الكومبيوترية المسماة إسكر ESKER (اختصاراً لكلمتى إسكيمو، وكرك ES - Kimo + KER-ek). وكان الاساتذة المتخصصون الذين عملوا بتفان

وجدية فى هذا العمل هم. أ. س. أسينوفسكى A. S. Asinovsky، وأ. پ ڤولودين A. P. Volodin، كما شاركهم أ. ڤ. زايتسيڤا B. V. Zaitseva بالعمل فى برنامج كومبيوتر خاص بالمادة العلمية عن لغة وجماعة الكرك Kerek.

٣ - لغة جماعة الأليوت Aleut : (مصدر المعلومات الاستاذ ن. ب ڤاكتين N. B. Vakhtin، والاستاذ إ. ڤ. جولوڤكو E. V. Golovko، من لننجراد). فى الفترة الواقعة ما بين سنة ١٨٢٠ إلى سنة ١٨٤٠، قامت شركة روسية - أمريكية بتجميع أعداد كبيرة من عائلات جماعة الأليوت وأحضرتهم إلى جزر الكوماندور Komandor الخالية من السكان، وكانت قد جمعتهم من عدة جزر فى المحيط الهادى. وحتى الستينات من القرن العشرين كان يوجد قريتان تسكنهما هذه المجموعة العرقية، وتوجدان فى جزيرة برنج Bering، وجزيرة مدنيج Mednyj. ويتكلم سكان جزيرة برنج لغة الأليوت بلهجة مماثلة للهجة سكان جزير آتكا Atke (وهى احدى جزر الأليوت بالولايات المتحدة الأمريكية)، بينما يتكلم سكان جزيرة مدنيج لهجة مشتركة تجمع بين لغة الأليوت واللغة الروسية.

وفى الوقت الحاضر يعيش جميع أفراد جماعة الأليوت (وعددهم ٣٠٠ تقريباً) فى مستوطنة النيكولسكوى Nikolskoye الموجودة بجزيرة برنج. ومن بين هذا العدد يتكلم مابين خمسة عشر إلى عشرين فرداً من كبار السن بلغة الأليوت الأصلية والسكان فى مستوطنة نيكولسكوى (وعددهم ١٥٠٠ فرد) يغلب عليهم العنصر الروسى. كما أن الأطفال واليافعين لا يتكلمون إلا باللغة الروسية.

ولا يمكن الحفاظ على لغة الأليوت داخل حدود الاتحاد السوڤيتى. وقد تم توثيق البيانات الخاصة بهذه اللغة فى فرع معهد اللسانيات الموجود فى لننجراد. والأعمال المعدة للنشر عن هذه اللغة تنحصر فى عملين أولهما الكتاب الذى أعده كل من إى. ڤى. جولوڤكو، ن. ب. ڤاكتين، وأ. س. أسينوفسكى والذى يصدر تحت عنوان لغة شعب الأليوت بجزر الكوماندور، وثانيهما هو القاموس الذى اعده إى. ڤي، جولوڤكو الذى ترجم فيه مفردات لغة الأليوت إلى الروسية، كما ترجم فيه مفردات اللغة الروسية إلى لغة الأليوت.

## المجموعة الثانية

وتشتمل هذه المجموعة على اللغات "المريضة مرضاً عضالاً يكاد يقضى عليها"، والتى هى فى حاجة ماسة إلى الدعم الفعال وإلى توثيق كلماتها وقواعدها. وهى لغات الجماعات العرقية التالية:

٤ - لغة جماعة الأورروك Orok : (مصدر المعلومات الاستاذ ل. إى. سم. L. I. Sem، من لننجراد). طبقاً للسجلات الرسمية الخاصة بمنطقة سخالين Sakhalin

والمدونة سنة ١٩٧٩، كان يوجد من أفراد هذه الجماعة (٣١٧) فرداً (والذين يسمون كذلك أولتا ulta، وأوجلتا ujlta، وهم يعيشون فى أماكن محددة خاصة فى جزيرة سخالين وأقليم پوروناچسك Poronajsk (حيث يوجد عدد من العائلات فى مدينة بوروناچسك، وتوجد مستوطنات من أفراد هذه الجماعة فى چاستيلو Gastello وڤاخروشيف Vakhrushiv) ويعيش عدد من جماعة الأوروك فى جزيرة هوكايدو اليابانية Hokkaido. كما يلاحظ وجود فوارق هامة بين اللهجة الجنوبية لهذه اللغة (والموجودة فى إقليم پوروناچسك، واللهجة الشمالية (والموجودة فى منطقتى ڤال Val ونوجليكى Nogliki).

ويلاحظ وجود فارق حاد بين مستوى الكفاءة العالية فى إتقان لغة الأوروك (لدى الأباء والاجداد من الجيل القديم ، والجهل التام بهذه اللغة (لدى الأطفال الصغار والمراهقين، والشباب الياقعين)، أما الجيل المتوسط فلا يجيد التكلم بهذه اللغة إلا جزئياً..

وقد أخذ كثير من شعب الأوروك يتخلى عن أساليب المعيشة التقليدية التى ورثوها عن أجدادهم. كما أصبح الزواج المختلط بأجناس وشعوب أخرى سائداً بينهم، حيث يتزوجون من الروس، ومن شعوب النڤخ والناناىNanai، والإڤنكسى Evenksi، والنجيدال، والكوريين.

ويقوم حالياً على دراسة وتجميع مفردات لغة شعب الأوروك كل من الأستاذ ل. إى. سم L. I. Sem والاستاذ يو. ا. سم Yu. A. Sem، حيث يعملان بهمة ونشاط فى هذا الصدد.

٥ - لغة جماعة الانتس Enets : (مصدر المعلومات : أى. بى. سوروكينا I. P. Sorokina من لننجراد، وإى. أ. خليمسكى E. A. Khelimsky من موسكو). ويعيش شعب الإنتس فى شبه جزيرة التايمير Taimyr فى السهول المنخفضة لمنبع نهر الينيسى Yenisei الموجود بمنطقة ضدينكا Dudinka، وهى السهول التى نشأ فيها أجدادهم القدماء (أى أنهم لم يهاجروا إليها من أماكن أخرى) . ويوجد للغة هذه الجماعة العرقية لهجتان من الصعب على المتكلمين بأحدهما أن يفهموا المتكلمين باللهجة الأخرى. وهاتان اللهجتان هما لهجة العامة (واسمها فى نفس اللغة لهجة باى/بى - بيه (bay/pe - bae) ويتكلم بها المقيمون بمستوطنة پوتاپوڤو Potapovo بمنطقة ضدينكا ولهجة التندرا (واسمها فى نفس اللغة (لهجة مادو/سوماتو / madu sumato) ويتكلم بها المقيمون فى مستوطنة ڤورونتزوڤو Vorontzovo فى منطقة أوست ينيسى Ust-Yenisei. وفى بعض المستوطنات تعيش جماعة النينتس والروس مع أفراد جماعة الانتس. لذلك فإن جميع أفراد جماعة الإنتس من الذين يتكلمون

بلغتهم العرقية يتقنون التكلم بلغة أخرى معها فيكونون ثنائى اللغة، أو يتقنون لغتين أخريين معها، فيكونون ثلاثى اللغة.

وهذه المجموعة العرقية تقترب من حافة الانقراض، وذلك باندماجها مع جماعة النينتس (الذين يحافظون على أساليبهم التراثية التقليدية فى المعيشة)، أو باندماجها مع الروس (وما يصحب هذا الاندماج الأخير من انتقال وتحول إلى الانماط الحديثة للحياة). ولا تشيع فى جماعة الإنتس الزواج المختلط مع السالالات الأخرى، والأطفال واليافعون منهم لا يتكلمون لغتهم العرقية الأولى، أما الشباب البالغون فالقليل منهم من يعرف هذه اللغة، وأما الكهول (أى من هم فى متوسط العمر) فإن من يعرف هذه اللغة منهم لا يزيد عن نصفهم. ومن المتوقع أنه فى خلال عشرين سنة سيكون العثور على أفراد يتقنون هذه اللغة اتقاناً تاماً، أمراً نادراً.

ومن الذين يعملون فى توثيق لغة الانتس الأستاذة أى. پى سوروكينا .I. P Sorokina، حيث تقوم بإعداد وصياغة القواعد النحوية والصرفية للهجة الغابة، كما يتوافر لنا المواد العلمية المتصلة بقواعد النحو والصرف للهجة التندرا (وذلك فى دراسات الاستاذ إى. أ. خليمسكى E. A. Khelimsky، والاستاذة إى. يو. ريزوڤا E. Yu. Ruzhova، والاستاذة إى. ڤى. جروشكينا E. V. Grushkina).

٦ - لغة جماعة النجيدال : (مصدر المعلومات الاستاذ آى. ڤى نديالكوڤ .I. V Nedyalkov، من لننجراد). تزدحم السهول المنخفضة لنهر الأمور Amur بكثافة سكانية عالية لشعب النجيدال، حيث يقيمون فى وطنهم الأصلى (الذى عاش فيه أسلافهم) ويتجمعون فى منطقتين من هذه السهول يجمعهما إقليم خاباروڤسك كراى Khabarovsk Krai، أما المنطقة الأولى فهى منطقة الأولتش Ulch (حيث يوجد فيها مستوطنة كامنكا Kamenka، وقرية إم Im)، وأما المنطقة الثانية فهى منطقة بولينا أوسيبنكو Poulina Osipenko. ويمارس أفراد هذه الجماعة العرقية حياتهم طبقاً للأساليب التقليدية التى تناقلوها عن أسلافهم. وقد حدث الاتصال بين أفراد هذه الجماعة وبين الجماعات العرقية الأخرى القاطنة فى منطقة نهر الأمور - وذلك كجماعة الأولتش، والناناى، والنفخ، والذين حدث بينهم وبين النجيدال زيجات مختلطة. ومن بين الـ ٥٠٠ فرد (وهو عدد أفراد شعب النجيدال) لا يتكلم بلغة الام سوى مائتان فقط. وهم ينتسبون فى الغالب إلى جيل المسنين. وفى بحر عشرين أو ثلاثين سنة قد تختفى هذه اللغة. ويوجد دراسة خاصة أفردت لهذه اللغة قام بها ڤى. آى. تسينتسيوس .V. I Tsintsius، وعنوانها "لغة النجيدال" (وقد نشرتها فى لننجراد دار النشر ناوكا Nauka، سنة ١٩٨٢، فى ٣١١ صفحة) حيث تحتوى على قواعد هذه اللغة، ونصوصها، وقاموس لمفرداتها.

ويقوم حالياً على دراسة هذه اللغة الاستاذة م. م. حاسانوڤا M. M. Khasanova (من نوڤوسيبيرسك Novosibirsk).

٧ - لغة جماعة الإتلمن Itelmen : (مصدر المعلومات أ. پى ڤولوَجن A. P. Vologin، من لننجراد، لا تزال لغة الإتلمن الغربية قائمة حتى يومنا هذا (أما شعبتها الجنوبية فقد اختفت فى مطالع القرن العشرين، وأما شعبتها الشرقية فقد اختفت فى الثلث الأول من هذا القرن). ويعيش شعب الإتلمن (والذى يبلغ عدده نحو ١٥٠٠ فرد) فى شبه جزيرة كامتشاتكا Kamchatka فى منطقة التيچيل Tigil فى إقليم كورياك Koryaek المتمتع بالاستقلال الذاتى، ويوجد أغلبهم فى قرى كوڤران Kovran، وخيريبوزوڤو العليا Upper Khairiuzovo (والموجودة على الشاطئ الغربى لنهر كامتشاتكا). ويفتقر هذا الشعب إلى التعبير الجيد عن شعوره ووعيه الذاتى بأصوله العرقية. فالذين يتكلمون لغتهم الأم لا يصل عددهم إلى مائة، وهم أساساً من المسنين؛ أما بالنسبة للأطفال الصغار فإن هذه اللغة تُعد لغة أجنبية عنهم، وذلك بالرغم من أنهم يتعلمونها كمادة دراسية حتى الصف الرابع. وفى سنة ١٩٨٨ طبع الكتاب الأول لتعليم مبادئ القراءة فى هذه اللغة، وفى سنة ١٩٨٩ ظهر القاموس المدرسى لها. ومع هذا فمن المرجح أن هذه اللغة ستختفى فى بحر عشرين إلى ثلاثين سنة.

والمتخصصون فى دراسة لغة الإتلمن هم الأساتذة. أ. پى. ڤولودين A. P. Volodin، أ. س. أسينوڤسكى A. S. Asinovsky، والمتخصص فى دراسة شعب الاتلمن هو الاستاذة ن. ك. ستاركوڤا N. K. Starkova. (من ڤلاديڤوستك Vladivostok) وهى الآن قد اعتزلت عملها الرسمى.

٨ - لغة جماعة اليوديهى Udihe : (مصدر المعلومات أ.خ. جرفانوڤا A. Kh. Girfanova، من لننجراد). فى القرن التاسع عشر كان شعب اليوديهى يعيش فى وديان أنهار الخور Khor، والآنيوى Aniui والسمارجا Samarga، والبيكين Bikin، والايمان Iman. واليوم يعيش فى خاباروڤسكى كراى Khabarovski Krai (فى مستوطنة جڤسيوجى Gvasiugi بمنطقة لازو Lazo، وفى مستوطنة ارسينييڤو Arsenievo بمنطقة ناناى Nanai) كما يعيش فى بريمورسكى كراى Primorski Krai (حيث يتجمعون فى مستوطنة كراسنى يار Krasny Yar فى منطقة بوزهارسك Pozharsk، وفى مستوطنة أجزو Agzu فى منطقة ترنيسك Terniesk).

ويعيش الآن فى الاتحاد السوڤيتى ما يقرب من ١٦٠٠ من أفراد شعب اليوديهى، لا يتكلم منهم بلغته الأم أكثر من مائة فرد فقط. ويعيش هذا الشعب فى بيئة تتكلم باللغة

الروسية. مثال ذلك أن مستوطنة أرسينييڤو التى يقطنها ٤٢٠ مستوطناً، يتكونون من ٥٠ فرداً من شعب اليوديهى، و ٢٢٥ فرداً من الروس، و ١١٨ من الأوكرانيين؛ وفى مستوطنة جڤاسييوجى التى يسكنها ٢٤٠ مستوطناً، يتكونون من ١٥٦ فرداً من شعب اليوديهى، والباقى من الروس، والأوكرانيين، والناناى (هذه الأرقام تسجل الحالة فى سنة ١٩٨٦).

وبسبب إعادة توطين أفراد هذه المجموعة العرقية فى قرى أنشئت لهذا الغرض، وبسبب التغير فى التركيبة العرقية للسكان من العشرينات إلى الثلاثينات من القرن العشرين، وبسبب تنشئة الأطفال فى المدارس الداخلية منذ الخمسينات والستينات، لهذه الأسباب مجتمعة فإن الغالبية العظمى من شعب اليوديهى لم تعد تتكلم بلغتها الأم، وجميع من يتكلم بهذه اللغة يبلغون من العمر أكثر من خمسين سنة. لهذا، فمن المحتمل أن تختفى هذه اللغة فى مدى ثلاثين سنة.

ومن الذين يعملون بهمة وجدية فى مجال لغة اليوديهى الاساتذة أ. خ. جيرفانوڤا (من لننجراد)، م. د. سيمونوڤ M. D. Simonov (من نوڤوسيبرسك Novosibirsk)، وكذلك اى. ڤى. بيريخڤالسكايا E. V. Perekhvalskaya، وڤى. آى. بليكوڤ B. I. Belikov (من موسكو) وهم يعملون جميعاً فى اطارالبرنامج الذى تشرف عليه المؤسسة الدولية "سوروس Soros"، تحت عنوان المبادرة الثقافية.

## المجموعة الثالثة

وهذه المجموعة (من اللغات العرقية) يتهددها خطر الفناء بصورة خطيرة، وهى من الناحية التاريخية تعد شديدة القرب من المجموعة اللغوية الثانية (السابق ذكرها). وفى نفس الوقت، إذا أدخلنا فى الاعتبار ما يحدث فى السنوات الأخيرة من حركات سياسية ايجابية إزاء اللغات التى لا يتكلم بها إلا عدد قليل من الناس، ومن تخصيص حصص دراسية لدراسة هذه اللغات فى المدارس الابتدائية، ومن تنام فى الوعى الجماعى لأفراد هذه المجموعات العرقية بذواتها المتميزة، إذا أدخلنا هذه العوامل فى الاعتبار أمكننا القول بأنها من المحتمل أن تكبح تحول هذه المجموعة إلى نفس أوضاع المجموعة الثانية والمجموعة الأولى (وهى أوضاع أسوأ بكثير من أوضاع المجموعة الثالثة). وذلك فى حدود المستقبل المنظور.

٩ - لغة شعب الاسكيمو الآسيويين : (مصدر المعلومات ن. ب. ڤاختين N. B. Vakhtin). يعيش أفراد هذه المجموعة العرقية فى جنوب شرق تشوكوتكا Chukotka، وكذلك فى شمال شرق هذه المنطقة. ومن بين مجموع الاسكيمو الآسيويين (مابين ١٢٠٠ - ١٥٠٠). يتكلم ٣٠٠ منهم اللغة الأم. وتوجد - من الناحية العملية

- لغتان منفصلتان لشعب الاسكيمو الآسيويين. إحدى هاتين اللغتين هى لغة سيرينيكى القديمة Sireniki (نسبة إلى قرية سيرينيكى)، وقد اختفت تماماً من مجال الاستعمال حيث لا يتحدث بها سوى شخصين اثنين فقط. وثانية هاتين اللغتين تنقسيم إلى لهجتين منفصلتين، بدرجة من امكانية الفهم المشترك (بين المتحدثين بهما) تصل إلى ما بين ٦٠٪ إلى ٧٠٪ : واللهجة الأولى هى لهجة تشابلينو Chaplino (ويتكلم بها ما يقرب من ٢٠٠ فرد، يسكنون منطقة بروفيدينى Providenie فى قريتى نوفو تشابلينو Novo Cheplino وبروفيدينى)، ولهجة ناوكان Naukan (ويتكلم بها ما يقرب من مائة فرد، يقيمون فى منطقة تشوكوتكا، فى قرى لورانس Laurence، ولورينو Lorino، وهالن Whalen). ويعيش الأفراد المتكلمون بلهجة تشابلينو فى مجتمعات متقاربة إلى حد ما، أما الأفراد المتكلمون بلهجة النايوكان فيعيشون فى مجتمعات متناثرة تحيط بها وتؤثر عليها، مجتمعات تتكلم بلغة التشوكتشى Chukchee وباللغة الروسية. وقد ساهم اتصال الاسكيمو الآسيويين بسكان جزيرة سان لورنس (التابعة للولايات المتحدة الأمريكية)، فى نمو الوعى الذاتى بالمجموعة العرقية التى تنتسب إليها الاسكيمو الآسيويين. ويقيم على هذه الجزيرة (الأمريكية) سكان من المتكلمين بلهجة تشاپلينو، وهم من ذوى القرابة الوثيقة بأفراد شعب تشابلين.

ولا يتمكن من التكلم بلغة الاسكيمو الآسيويين بكفاءة تامة إلا المسنون من الجيل القديم، أما الجيل الأوسط (من ٣٥ - ٥٠ سنة) فليس لهم معرفة فعالة بهذه اللغة، أما الأطفال، فلا يعلمون من هذه اللغة إلا ما يتعلمونه منها فى المدرسة. ويتعلم الأطفال لهجة التشابلينو فى المدرسة حتى الصف الرابع.

وربما حدث للهجة التشابلينو ميلاد جديد، وذلك بسبب الاتصالات القائمة بين المتكلمين بها وبين سكان الجزيرة الأمريكية (سان لورنس). أما بالنسبة للغة الناوكان، فيجب تدوين قواعدها وتوثيقها بأسرع ما يمكن.

ويقوم حالياً الأستاذ ن. ب. ڤاختين N. B. Vakhtin بإعداد دراسة علمية تخصصية عن لغة الاسكيمو الآسيويين.

١٠ - لغة شعب اليوكاغير Yukaghir : (مصدر المعلومات الاساتذة : ن. ب. ڤاختين من لننجراد، آى. أ. نيكولاييڤا I. A. Nikolaeve من موسكو). يسكن شعب اليوكاغير (والذين يسمون أنفسهم الأوضل Odul) فى موطنهم الأصلى فى جمهورية ياقوت Yakut السوفيتية. وقد تقلصت المساحة التى كانوا يقيمون فيها تقلصاً شديداً فى القرن التاسع عشر نتيجة لما حدث من اندماج بعض العشائر، ونشوب الصراع المسلح بينها، ثم الذوبان فى شعب الإيڤين Even- كما حدث لوطنهم أن تعرض للانكماش والتضاؤل فى عهد الحكم السوڤييتى، وذلك نتيجة لما اتبعته هذه الدولة من

سياسة الجماعية Collectivisation (والجماعية هو المبدأ الاشتراكى القائل بسيطرة الدولة، أو الشعب ككل، على جميع وسائل الانتاج والنشاطات الاقتصادية)، وقد هبط عدد أفراد هذا الشعب إى ما يساوى عشر حجمه السابق، ولا تزال عملية الضمور والتضاؤل فى عدد أفراده مستمرة. ومثال ذلك أن المزارع الجماعية فى بلاد اليوكاغير وجمهورية ياقوت، قد مارست نفوذاً وتأثيراً على أوضاع شعب اليوكاغير، حيث أدت إلى تلاشى إحدى جماعات شعب اليوكاغير فى منطقة نهر الكوركودون Korkodon، وإلى اختفاء واحدة من لهجات هذه اللغة.

وللغة اليوكاغير لهجتان، تقعان فى مكانين منفصلين جغرافيا، أحدهما فى منطقة كوليما العليا Upper Kolyma (حيث تنتشر لهجة الكوليما الجنوبية فى مستوطنتى زيريانكا Zyrianka ونلمنو Nelemnoe)، الثانية فى منطقة كوليما السفلى Lower Kolyma (حيث تنتشر لهجة التندرا الشمالية فى مستوطنتى أندريو شكينو Andriushkino وكوليمسكو Kolymskoe.. طبقاً للاحصائيات السكانية لعام ١٩٨٩ يوجد حوالى ١١٠٠ من أفراد شعب اليوكاغير. ومع هذا فإنه لا يتكلم بلغة اليوكاغير إلا ١٥٠ فرداً فى منطقة التندرا، وخمسين فرداً فى منطقة كوليما العليا.

وقد عاش شعب اليوكاغير - ولا يزال يعيش - فى بيئة متعدد. اللغات طوال المائتى سنة الماضية. والآن هم يعيشون فى مستوطنات متعددة القوميات جنباً إلى جنب مع شعب الإيفنز Evens، وشعب جمهورية ياقوت، والروس، وشعب التشوكتشى، حيث يتعامل الجميع فى اتصالاتهم بلغة رئيسية هى اللغة الروسية.

وبالنسبة للمعرفة الجيدة باللغة اليوكاغيرية، فإن المسنين فقط من الذين يتجاوزون الخمسين من العمر هم الذين يتكلمون باللهجة الجنوبية لهذه اللغة، وكذلك الأمر بالنسبة للهجة التندرا حيث لا يتكلم بها إلا من هم تجاوزوا المرحلة العمرية ما بين ٣٥ - ٤٠ سنة. أما الأطفال واليافعون من البالغين فلا يعرفون شيئاً من هذه اللغة، أللهم إلا كلمات معدودة فقط. ومن بين أفراد شعب اليوكاغير الجنوبيين لا يوجد سوى عدد ضئيل من الأفراد الذين يعتبرون لغة اليوكاغير لغتهم الأم التى يلتزمون بالتكلم بها .

ومنذ منتصف الثمانينات بدأ تعليم لغة اليوكاغير فى مستوطنتى أندريو شكينو Ankriushkino (حتى الصف الرابع) ونلمنو Nelemnoe (حتى الصف الثامن).

والذين يعملون الآن فى دراسة وتوثيق لغة اليوكاغير هم الاساتذة إى. س. ماسلوڤا E. S. Maslova (من لننجراد)، وجى. ن. كوريلوف G. N. Kurilov (من ياكوتسكا)، وڤى. فسنر V .Fesner (من هامبورج، بألمانيا).

١١ - لغة شعب الأليوتور Alutor : يعيش شعب الأليوتور فى الجزء الشمالى

الشرقى من شبه جزيرة كامتشانكا، فى الاقليم القومى لشعب الكورياك Koryak. وأغلب شعب الأليوتور يعيشون داخل فيڤنكا Vyvenka وريكينيكى Rekinniki، واللتين تفصل بينهما مسافة كبيرة تمنع من انتظام الاتصال بينهما. كما تعيش أعداد قليلة من العائلات المنفردة فى قرى تاليتشيكى Talichiki، وأوسورا Ossora، وبلانا Plana. ويبلغ عدد أفراد هذا الشعب ما يقرب من ٨٠٠ فرد، غير أن عدداً قليلاً منهم من يتكلم بلغة الأم. ومثال ذلك أن من بين ٤٠٠ منهم يعيشون فى قرية فيڤنكا، لا يتكلم بهذه اللغة إلا أقل من مائة فرد.

ويجيد المسنون التكلم بهذه اللغة ويهتمون بها، وهى بالنسبة لبعضهم تعتبر اللغة الوحيدة التى لا يتعاملون بغيرها . أما الجيل المتوسط العمرفمعرفتهم بهذه اللغة معرفة غير فعالة، أما شباب هذا الشعب فيما تحت سن الخامسة والثلاثين فلا يعرف إلا اللغة الروسية غالباً. ويعزى الجانب الأكبر لهذا المصير الذى آلت إليه هذه اللغة (لغة الأليوتور) إلى ما اتبعته الدولة من السياسة التعليمية التى كانت تلزم الآباء بالحاق أبنائهم الصغار بالمدارس الداخلية، وذلك ابتداءً من سن مبكرة جداً، هذه السياسة التى استمرت طوال الفترة ما بين الخمسينات والسبعينات. وقد تمت فى السنوات الأخيرة عدة محاولات لإعادة إحياء هذه اللغة فى المدارس، ولكن بدلاً من أن يتعلم التلاميذ لغتهم العرقية الأصلية، فإنهم يتعلمون لغة كورياكية ذات صلة وثيقة بهذه اللغة، وإن كانت تختلف اختلافاً ملحوظاً عن لغة الأليوتور الأصلية.

ولا يوجد حالياً من يشتغل فيدراسة وتوثيق لغة الأليوتور، وذلك لأنه يتوافر للباحثين أرشيف كبير من الدراسات المكتوبة بخط اليد، والتى تجمع حصيلة ثلاث بعثات، تم تدوينها فى السبعينات تحت اشراف الاستاذ أ. إى. كيبريك A. E. Kibrik (من موسكو)، وبمساعدة كل من الاساتذة س. ڤى. كودزا سوف S. V. Kodzasov وآى. أ. موراڤييفا I. A. Muravieva، وآى. أ. ملتشوك I. A. Melchuk، وغيرهم (من لننجراد). وقد قام باعداد التسجيلات الصوتية الميدانية لهذه اللغة الاستاذة أ. ن. ذوكوڤا A. N. Zhukova (لننجراد).

١٢ - لغة شعب النڤخ Nivkh : (مصدر المعلومات يوجروزديفا . Yu Gruzdeva (من لننجراد). وفقاً لما يتناقله هذا الشعب من اعتقادات يمكن القول بأنهم منذ منتصف القرن التاسع عشر وهم يعيشون فى السهول المنخفضة لمنطقة الأمور Amur بحذاء شاطئ قناة تتار Tater فى السواحل الشمالية الغربية والسواحل الشرقية لجزيرة سخالين Sukhalin. وقد تغير مقر إقامتهم فى الستينات والسبعينات وذلك بسبب ما فرض عليهم من سياسة التهجين (من وطنهم الأصلى) والتوطين (فى أماكن جديدة)، وذلك لأن كثيراًمن مقار الإقامة (للشعوب التى كانت موجودة) فى

السهول المنخفضة لنهر الأمور فى جزيرة سخالين كانت قد صفيت وفرغت من أهلها خلال هذه الفترة. والآن توجد مجموعات كبيرة يعتد بها من شعب النڤخ فى جزيرة سخالين فى قريتى نكراسوڤكا Nekrasovka ونوجليكى Nogliki. كما توجد أعداد صغيرة من أفراد هذا الشعب يعيشون فى قرى ريبنو Rybnoe، وموسكالڤو Moskalvo، وتشير يونڤد Chir-Unvd، وڤياختو Viakhtu وغيرها من القرى، كما يعيشون على شاطئ نهر الأمور، فى قرية أليڤكا Aleevka.

وطبقاً للاحصائيات السكانية لعام ١٩٧٩، فقد بلغ عدد أفراد شعب النڤخ ٤٤٢٠ فرداً. ومع ذلك فإن ما تم جمعه من بيانات عن الحالة اللغوية الاجتماعية لهم فى قرية نوجليكى Nogliki قد أظهرت أن سكانها من هذا الشعب (وعددهم ٣١٥ من النڤخ) لا يتقن التكلم منهم بلغته الأصلية سوى ٢٠٪ منهم فقط (وهم ٦٠ شخصاً). ولا يزيد عدد من يتقنون هذه اللغة فى جزيرة سخالين عن ٤٠٠ شخص، أما فى منطقة نهر الأمور، فالعدد أقل من ذلك بكثير.

ولهذه اللغة ثلاث لهجات : لهجة الأمور، ولهجة شمال سخالين، ولهجة شرق سخالين. والفرق بين لهجة الأمور ولهجة شرق سخالين فرق كبير، ومستوىالتفاهم المتبادل بين الناطقين بهاتين اللهجتين مستوى منخفض متواضع. وتقع اللهجة التى يتكلم بها سكان شمال سخالين فى موقع متوسط بين اللهجتين الأخريتين.

وفى أغلب الأحوال، لا يتكلم بهذه اللغة إلا من يتجاوزون الخمسين من العمر. وفى بداية الثمانينات، أدخل فى مناهج التعليم تعليم هذه اللغة فىالصف الأول والصف الثانى فى قريتى نكراسوڤكا Nekrasovka ونوجليكى Nogliki. بينما لا يتلقى أحد من أبناء هذا الشعب فى منطقة نهر الأمور شيئاً من التعليم الخاص بهذه اللغة.

وما لم تتخذ الاجراءات الحاسمة من أجل الحفاظ على هذه اللغة وتطورها، فمن المتوقع أن تنتهى وتنقرض فى أقرب وقت. ويعمل فى مجال إعادة إحياء هذه اللغة رئيس رابطة شعوب الشمال، الكاتب ڤلاديمير سانغى Vladimir Sanghi. كما تعمل فى مجال الدراسة التخصصية لها الاستاذة إى. يو. جروزديڤا E. yu. Gruzdeva.

## المجموعة الرابعة

وهى مجموعة اللغات المريضة مرضاً عضالاً، والتى احتفظت – رغم ذلك – بقدر من المقاومة (ضد الزوال والانقراض)، والتى يمكن أن تحتفظ بوضعها الحالى إذا ما تلقت القدر الملائم من الدعم والتأييد السياسى والاجتماعى الثقافى.

١٣ – لغة شعب الأوروتشى : (مصدر المعلومات ل. آى. سم L. I. Sem). يعيش شعب الأوروتشى فى منطقة خاباروڤسكى كراى حيث تصب أنهار هذه المنطقة فى قناة

تتـار على شـاطئ نهـر الزمـور على مقـربة من مـدينة كومسـومـولسك - نا-أمـورى Komsomolsk-na- Amure. ويعـيش عـدد كـبيـر منهم فى إقليم ڤـانينو Vanino فى مـسـتـوطنتى داتا Datta وأوسكا - أورورتشـسكايا - Uska Orochskaya. ويعـيش مع شـعب الأورورتش كل من الروس، والأوكـرانيـين، والإيڤنكس Evenkis. كما يعيش قليل من شعب الأورورتش بين شعب النانای.

وفى الاحصاء السكانى لعام ١٩٧٩ بلغ عدد أفراد شعب الأورورتش ١٢٠٠ فرد، ولم يسجل العدد الذى يمثل المتكلمين باللغة الأصلية لهذا الشعب فى ذلك الاحصاء. ولا يتعلم الأطفال بالمدارس شيئاًعن لغتهم العرقية. لذلك فإن الأطفال والياقعين دون الثانية عشرة من العمر لا يتكلمون بهذه اللغة بصفة عامة. أما المسنون ومن هم فى أواسط العمر فيتكلمون فعلاً بلغتهم العرقية.

ومالم تتخذ إجراءات خاصة (لحماية هذه اللغة)، فسوف يتهددها خطر الانقراض والزوال.

١٤ - لغة شعب الأولتش Ulch : (مصدر المعلومات ل. آى. سم L. I. Sem من لننجراد) ويعيش شعب الأولتش (والذين يسمون كذلك ألتش، وألتشا Olch, Olcha) فى منطقة الأولتش التابعة لخاباروڤسكى كراى على شواطئ نهر الأمور وروافده، والواقعة على طول ساحل قناة تتار. والمقار الرئيسية لإقامة افراد هذا الشعب توجد فى القرى والمدن التالية : بوجورودسكو Bogorodskae (وهى عاصمة منطقة الأولتش)، وبولاڤا Bulava، وضدى Dudi، وكالينوڤكا، وماريانسكو Mariinskoe، ونزنايا جاڤان Mizhnaya Gavan، وساڤينسكو Savinskoe، وموجول Mongol، وسولونتسى Solontsy، وكولتشوم Kolchom، وصوفييسكو Sofiyskoe، وتور Tur، وأوختا Ukhta. ووفقاً للاحصاء السكانى لعام ١٩٧٩، يوجد ٢٥٠٠ فرد يشكلون شعب الأولتش. وهم يعيشون على اتصال وثيق بالروس، والأوكرانيين، والجماعات العرقية لشعوب النانای، والنڤخ، والنجيدال وغيرهم من القوميات الأخرى، والذين تشكل لهم جميعاً اللغة الروسية لغة التفاهم والتخاطب.

ويتقن جيل المسنين هذه اللغة، وتقل درجة الاتقان عند من هم فى وسط العمر، أما البالغون واليافعون فهم أكثر عجزاً عن اتقان هذه اللغة وأقل فعالية فى التفاهم بها. أما الأطفال دون العاشرة فلا يتكلمون بها. وفى السنوات الأخيرة تم ادخال تعليم هذه اللغة فى الصف الأول بالمدرسة الابتدائية.

ويعمل فى مجال الدراسة التخصصية لهذه اللغة كل من الاستاذ ل. آى. سم ويو. أ. سم Yu. A. Sem (من لننجراد).

١٥ - لغة شعب النجاناسان Nganasan : (مصدرالمعلومات إى. أ. خليمسكى

E. A. Khelimsky، من موسكو). يعيش شعب النجاناسان فى شبه جزيرة التايمير Taimyr فى قرى أوست - أفام Ust- Avam (فى منطقة ضدينكا Dudinka) وفولوتشانكا Volochanka، ونوفايا Novaya (فى منطقة خاتانج Khatang). وهم الآن متركزون فى عدة قرى كانت قبل ذلك تستعمل كمشاتى (أماكن الاقامة فى الشتاء) أو كمراكز تجارية على طول امتداد طرق الهجرة والارتحال. أما اقامتهم الحالية فقد تمت فى الاربعينات (من هذا القرن) مع إنشاء المزارع الجماعية، ومزارع الدولة، والمنشآت الصناعية للدولة. وقبل توطن شعب النجاناسان فى القرى، كان لهم صلات بكل من الجماعة العرقية لشعب الانتس باقليم التندرا Tundra Enets، وشعب النتس. وقد شاعت فى شعب النجاناسان ظاهرة ثنائية اللغة وظاهرة ثلاثية اللغة، وإن لم يدل هذا على الكفاءة فى إتقان هذه اللغات: وذلك لأنه عندما يقتضى الأمر الاتصال مع جماعة عرقية أخرى، فإن أفراد كل جماعة يتكلمون بلغتهم وليس بلغة الطرف الآخر، وبعد توطن شعب النجاناسان فى هذه القرى تعززت اتصالاته بالروس، والأوكرانيين، والبيلوروسيين Belorussian، والتتار. واللغة الروسية الآن هى اللغة المفهومة والواضحة والمشتركة للجميع.

ويتمتع شعب النجاناسان بوعى ذاتى قوى لشخصيته العرقية الخاصة، لذلك فإن مما يرفع من قدر المرء عندهم أن يكون على علم وإحاطة بلغته العرقية. ويصل عدد أفراد شعب النجاناسان ٩٠٠ فرد ويتقن هذه اللغة منهم جميع المسنين ومن هم فى أواسط العمر، وما يقرب من ثلث الأطفال والبالغين تحت سن الثلاثين، ويلاحظ أن المعرفة بهذه اللغة أكثر انتشاراً - إلى حد ما - فى قرية فولوتشانكا Volochanka.

ولا تزال المحاولات جارية من أجل ادخال لغة النجاناسان فى مناهج التعليم بالمدرسة باعتبارها مادة دراسية، ولكنها تعد عند تلاميذ المدرسة بمثابة لغة أجنبية (وليست عرقية).

وإذا ما اتخذت الاجراءات الخاصة لحماية هذه اللغة، وذلك بتوثيقها وتدوين قواعدها، فسيكون لها أثراً فعالاً على مكانتها خلال السنوات العشر إلى الخمس عشرة التالية. ومن الذين يعملون بجد واهتمام فى مجال ضرب هذه اللغة الاساتذة: إى. أ. كليمسكى، (من موسكو) ون. كوفالينكو N. Kovalenko من نوفو سيابريسك) وا. بولدت (من برنول Barnol) ول. أفونينا L. Afonina (من لننجراد)، وجيه. ميكولا (من المجر)، وتخص بالذكر فى هذا المقام الأستاذ م. كاتزشمان M. Katzschmann (من ألمانيا).

١٦ - لغة شعب السلكب Selkup: (مصدر المعلومات إى. أ. خليمسكى، من موسكو) يعيش شعب السلكب فى غرب سيبيريا فى إقليم يامالو - ننتس المستقل

# الجسد والانثروپولوچيا
# الفاعلية الرمزية

بقلم : داڤيد لوبروتون

تبتدع كل جماعة بشرية تمثلاتها الخاصة لعالمها المحيط والبشر المكونين لهذا العالم، فهى تبين على نحو منظم حكمة وجود التنظيم الاجتماعى والثقافى وتضفى طابعاً طقوسياً على الروابط بين البشر وعلى العلاقة بينهم وبين بيئتهم، إن الانسان يخلق العالم بينما يخلق العالم الانسان من خلال علاقة تتغير بتغير المجتمع؛ وفى الاثنوغرافيا على هذا أمثلة عديدة. وتتكون الثقافات البشرية من الرموز. إن الأمر يتعلق دائماً باختزال العالم إلى العامل البشرى، ولكن وفقاً لكمية خيالية اجتماعية تخص جماعة معينة، جماعة هى نفسها أحد روافد ماضيها وتمثل تأثيراً محتملاً على جماعات أخرى.

إن البشر، فى مواجهة تحديات محيطهم، ينفذون إلى مادته، وينشئون، من خلال جدالهم المستمر معه، عالم المعنى والقيم التى تجعل الوجود الجمعى ممكناً. ولا يمثل الواقع أبداً معطىً بين المعطيات الخام، أو حالة مادية لا تخضع للتغير، بحيث يأولها هذا المجتمع أو ذاك بقدر من الكفاءة يزيد أو ينقص مع تغيره. بل إن العلوم الاجتماعية تكشف عن غيابٍ تام للاجماع على تعريف واحد دقيق للواقع. إن الحقيقة والكذب لا يمثلان مقولات ملائمةً للحكم على هذه الرؤى للعالم. والثقافة، أو بالأحرى الكمية الخيالية الاجتماعية، ليست أبداً تزييناً متدنى القيمة، أو تجميلا بغير ضرورة يستطر الطبيعة الموضوعية التى لاخلاف عليها، الواضحة لعين العلوم الغربية، والمخفية عن المجتمعات الأخرى كنتيجة لعدم كفاءة الملاحظة وعيوب الذهن السابق على المنطق المتميز "بتطبيقٍ خاطئ لقوانين السببية"(١). ليس ثم صواب ولا خطأ، بل عوالم رمزية فى معادلة معطاة بمواجهة بيئتها،

(*) المترجم : د. شريف بهلول

ملفتة بثنايا الحياة اليومية للفاعلين، تقوى الروابط الاجتماعية، وتشحذ الطاقة، وتحيى المحيط الذى يوجدون فيه وتحيله متاحاً لأى مشروع بشرى.

إن كل فعل من أفعال الانسان يؤثر فى بيئته يسانده نظام للمعنى والقيم. فليست هناك خبرة خالصة بالعالم الطبيعى، إلا إذا افترضنا توصل أحد المجتمعات فى إحدى لحظات تاريخه إلى جوهر الواقع الحق، وتوقفه من ثم عن التغزى علي الثقافة. غير أن كل مجتمع بشرى مقتنع بالطبع أنه يقوم بهذا. فكل وصف للعالم هو ترميز، أى أنه تأويل تقاس قيمته بقدر المساندة الجمعية التي يستحثها، وبقدر فاعليته بإزاء التوقعات المشتركة التى خلقها. فالانسان إذن لا يحيا فى عالم مادى خالص، بل فى عالم من المعنى والقيم. ويحسن إررنست كاسيرر التوكيد على فرادة هذا العالم عندما يكتب أن "الانسان، مقارنة" بالحيوان، لا يحيا فى واقع أرحب كثيراً فحسب، بل يحيا، لوجاز القول، فى بعد جديد من أبعاد الواقع"(٢). وتشرح لنا البيولوچيا البشرية قواعد هذا الاختلاف، لكنها لا تتحكم فى مضامينه. وهذا ما يؤدى إلى التنوع اللانهائى فى الثقافات واللاتجانس الداخلى للمجتمعات الغربية، غير المتحدة، حتى، على مفهوم واحد لمغزى الواقع وحدوده. إن الطبيعة، فى كلمة واحدة، ليست الطبيعة وحسب، بل هى شئ آخر، هى مادة رمزية لا يمكن لأى معرفة جزئية، ثقافية كانت أم علمية، أن تستنفذها (لكن العلوم هى أيضاً منتجات ثقافية). إن شبكةً متصلةً من المعانى والقيم تغذى الروابط بين الانسان وعالمه، وبين البشر بعضهم البعض. وهى أيضاً تتحكم فى فاعليتها.

إن الواقع نظام من المعرفة والفعل، وليس حالة من حالات الحلم مفصولة عن مادة العالم، ولا هو تمرين أكاديمى لا يمكن أن ينبغ فيه أحد سوى العقلانية الغربية، سيدة الصواب والخطأ، والقاضى المتسامح الذى يحكم على أوهام المجتمعات الأخرى. وكل نظام رمزى هو نظام من الفاعلية. إن الطبيعة دائماً ما تتحول إلى واقعة ثقافية، ومنطقة للتحالف والفعل تخص مجتمعاً بعينه أو جماعة في لحظة معينة. وإذا ما كان التطبيب الدجلى ونقض السحر يتعايشان فى مجتمع واحد مع رحلات الفضاء وتكنولوچيا المعلومات، فإنما هذا لأن الفجوة بين هامة الممارسات الثقافية لا تتمثل فى التقدم، بل فى الرؤى المختلفة للعالم، والأخلاق الاجتماعية المختلفة. إن أكثر معارف البيولوچيا الطبية تقدماً لا تدحض فى شئ معرفة المنوم المغنطيسى أو العراف، ولا العكس صحيح. ومجتمعات متعددة الثقافات عميقة التنافر تعلمنا من خلال الحقائق أن نرى العالم وهو يزداد قبولا لنظريات تسعى كل منها لتفسيره من وجهة نظرها الخاصة، وليس على نحو استبعادى. إضرب كل توجه فى كل توجه آخر، بدلاً من جعلهما تستبعدان أحدهما الآخر.

والجسد ليس منيعاً على القاعدة التى تجعل من كل شئ أثراً للدلالة الاجتماعية

والثقافية ضمن حدود متنوعة إلى مالا نهاية. ليس للجسد طبيعة واحدة - بل هناك وضع إنساني يفترض وضعاً جسدياً يتغير من زمن لزمن ومن مكان لمكان. فهنا قد يمشى المرء على النار كجزءٍ من أحد الطقوس الدينية، وتعالج الحروق فى مكان آخر بتلاوة الصلوات والنفخ فى الجرح، وتشفى الأمراض بتنظيم طاقات المريض التى اختلت من خلال مجرد التلامس الجثمانى، وفى مكان غيره يأخذ العلاج شكل التفاوض مع الآلهة حول الشفاء بوساطة الانجذاب أو التلبس، ويمكن قراءة مصير رجلٍ فى الرمال، وقد يمكن علاج مرض لاشفاء له بزرع قلب سليم من متبرعٍ مات منذ بضع ساعات. وقد يعيد تأثير أحد الجزئيات الكيميائية للجسم حيويته ويزيل عنه القلق. فليس هناك للجسد طبيعة، أكثر مما للانسان أو للعالم. إن المجتمعات البشرية تنشئ معني وشكل العالم الذى تتحرك داخله: وحدود الفعل البشرى على البيئة المحيطة هى فى المقام الأول حدود المعنى، أما الحدود الموضوعية فتجئ فى أعقابها.

إن الجسد واقعُ يتغير من مجتمع إلي آخر: فالصور التى تحدده، ونماذج المعرفة التى تسعى إلى كشف طبيعته، والطقوس التى تضعه فى مكانه احتماعياً، والمجازاته متنوعة، بل ومتناقضة، بصورة تبعث على الدهشة، بالنسبة إلى مبدئنا للأرسطى عن الحد الأوسط المرفوع. ليس الجسد مجموعة أعضاء ووظائف تعمل وفقاً لمبادئ التشريح والفسيولوچيا، بل هو فى المحل الأول بنية رمزية. وبعبارات أخرى، إن المعرفة البيولوچية الطبية، وهى المعرفة الرسمية بالجسد فى مجتمعاتنا الغربية، إن هى إلا تمثيل، للجسد بين تمثيلات أخرى، فعالة فى الممارسات التى تساندها، لكن الرؤى الأخرى، شديدة الاختلاف، للجسد، المصاغة داخل ثقافات أخرى، لا تقل فاعلية فى الممارسات الطبية التى تساندها، فالطب الصينى القائم على الطاقة (الكى) أو المغنطيسية المكتسبة من الطب الشعبى هى أمثلة بسيطة ذات حضور قوى فى المجتمعات الغربية. إن تمثيلات الجسد تشكل على المقياس الدولى سديماً من الصور التى تغذى أكثر أشكال العلاج تبايناً. ووفقاً لمجتمعه، يكون الانسان: كائناً من الدم واللحم تحكمه قوانين التشريح والفسيولوچيا، أو شبكة من الأشكال الحضرية مثلما فى ثقافة الكاناك؛ أو شبكة من الطاقة مثلما فى الطب الصينى الذى يربط الانسان، ككون أصغر، بالكون المحيط؛ أو تجمعاً للوحوش يحمل داخله كل مخاطر الغابة، أو شذرة من الكون وثيقة الارتباط بعوادم البيئة المحيطة إلخ. ولكل مجتمع تمثيل وفعل مختلفان قائمان على هذه المتون المعرفية. وفى مجتمعاتنا الغربية، التى غذتها أعداد تفوق الحصر من الممارسات الطبية "البديلة" أو "الموازية"، مثل استيراد أنظمة أجنبية كاليوجا، واستقدام النماذج القائمة على الطاقة، على نحو مشوش، إلى الطب أو العلاج النفسى، وعودة ظهور الطب الشعبى، وكلها خارجة تماماً عن اطارها

ومنهجها، حتى أصبحت قطاعاً غير هيكلى من المهنى الحرة - إن كل منها يمثل نموذجاً مناقضاً للجسم البشرى، يطهو به كل فاعل اجتماعى على حدة، ويضيف الصورة التى يخلقها لنفسه. فحتى فى مجتمعاتنا لا يوجد تمثيل نهائي للجسد يلقى قبولاً اجتماعياً(٣).

ثم القليل من الأعمال فى حقل العلوم الاجتماعية تقابل التحدى المتمثل فى تعددية العوالم مع وحدتها النسبية، والتى تطرح بصراحة سؤال الأنثروبولوچيا الأكبر، السؤال عن طبيعة الواقع النهائية. لقد أثار ارنستو دى مارتينو فى كتابه المنشور سنة ١٩٤٨، العالم السحرى(٤)، أثار السؤال الكبير عن حدود الوضع البشرى، وخطا، بحس نادر للاتجاه، على الدرب الشائك لما أسماه العقل الغربى "بالسحر". إنه لفظ غامض، يضم ممارسات وتمثيلات شديدة التنوع، ويولى "بمؤشر الجهل" الذى ناقشه مارسيلل ماوس بالضبط لكى يثير فضول الباحثين نحو هذه المناطق المكتنفة بالغموض، وهو ما يدعو هنا للمفارقة، وللمواجهة بين الرؤى المتعارضة للعالم. إن" السحر" هو الإسم الذى يسمي كل أداة فعالة تقع خارج نطاق الفهم العقلانى، وكثيراً ما يعمل اللفظ فى نفس الوقت كتعبير عن رفض الفهم. وهكذا وضحت چان فاڤريه - سادا، على سبيل المثال، أن الاعمال الدارسة للسحر كانت تتجنب على نحو منهجى، كل اشارة إلى السؤال العسير الذى تطرحه فك الرصد (أو رفع الرقية)(٥). ويهاجم دى مارتينوفى "العالم السحرى" بقوة تلك الوضعية التى ترفض من حيث المبدأ كل ما يقع خارج نطاق رؤية للعالم ضيقة العقلانية، وهو شكل جديد من أشكال التمركز حول العرق. ويرفض أيضاً بنفس القوة أوهام اللاعقلانية التى يتغذى عليها علم نفس الخوارق، والمطروحة بدورها كمبادئ تحليلية. إن دى مارتينو يحاول أن يتعامل بمنهج الانثروبولوچيا، من خلال فحص دقيق لوثائق إثنولوچية عديدة، وخبرته الميدانية الخاصة فى منطقة الميزوچورتو، مع عدد من الحقائق، تعد مستحيلة ولا يقبلها التصور ضمن العقلانية الغربية الموروثة من عصر التنوير، لكنها تأكدت على يد أجيال من علماء الأثنولوچيا وفى بقاع عديدة من العالم. إنها حقائق تطرح بالضبط سؤال القدرات الفيزيقية للجسم البشرى (٦). العرافة وجلاء البصر، والمشى على النار، ومقاومة البرد، والشفاء، والتخاطب عن بعد، والعمل الطيب أو الشرير، إلخ. إن الانثروبولوچيا المتماسكة المحكمة لا تستطيع تجاهل هذه الحوادث الكثيرة، بل عليها أن تحاول تفهم كلا من المغزى، والظروف الاجتماعية والثقافية المولدة لها، إن دى مارتينويبين لنا، جوهرياً، أن المجتمعات المتسمة بالطابع التقليدى الجمعى، أو بالأحرى، المجتمعات "الشمولية" إذا استخدمنا المصطلح الذى سكه لويس دومون(٧)، تستند إلى مفاهيم عن الفرد شديدة الاختلاف عن تلك التى تقترحها النزعة الفردية الغربية منذ القرن الثامن عشر. إن الجماعة فى هذه

المجتمعات تطغى على الفرد، الذى لا تبرز قيمته كفرد : بل هو عضو فى جماعة، وفرديته إن هى إلا مكون من مكونات المجموع المتكامل. وكما يكتب موريس لينهارت : "إن الواحد مبثوث فى الكثرة"(٨).

ولعله يصح أن نضيف أن مفاهيم الجسد المرتبطة مع هذه الأفكار الاجتماعية المتباينة حول الفرد، تبتعد بدورها كثيراً عن مفهومنا الغربى. إن مجتمعاتنا فى الواقع تقترح الفرد كمعطى ثابت، مستقل نسبياً فى اختياراته وفى علاقاته مع الآخرين، ومنفصل بوضوح عن أى روابط مع الطبيعة، متحدد بحدود جسده، الذى يمثل "عاملاً" من عوامل التفرد" (إميل دوركايم). إن الجسد الغربى الذى يشير إلى الفرد هو بمثابة فاصل، فهو يسمح بالتوكيد على الاختلاف الفردى، ويطرح هذا الاختلاف من خلال "الأنا". وعلى عكس هذا نجد الجسد فى المجتمعات التقليدية التى يخضع فيها الفردى للجمعى، بمثابة واصل، فهو يلحم الفرد بالجماعة والكون عن طريق شبكة من التبادلات. إن المفاهيم الثقافية التى تفرز الواقع الفيزيقى للفرد تنظر إلى مادة أحد البشر ومادة العالم على أنها من طينة واحدة. فثم نوع من المسامية بين الإنسان والعالم المحيط، على عكس الفرد الغربى المفصول تماماً فى شعوره بهويته، والذى يسمه جسده بسمة الانفصال(٩).

إن الفرد الغربى بالنسبة لدى مارتينو هو شخص مؤكد، معطى، راكز بثقة أمام عالم مؤكد بدوره، وستكشف علمياً، تنظمه قوانين لا تغير لها، أما الانسان فى المجتمعات التقليدية، فهو على العكس، يمتلك حساً أكبر بسيولة الوجود، فى نسق للعالم يتواصل فيه كل شئ على نحو متبادل، عالم ناقص، وليس أبداً مفهوم أزلى. وهكذا لا يتكون الفرد من نفس العناصر، ولا يتم تعريفه بنفس الطريقة، وتمكننا هذه الملاحظة، أنثروبولوچياً، من أن نتفهم أنماطاً من الفعالية تبدو عصية على الفهم العقلانى، حتى لو كان يسمح بفهم جزئى وحسب لفعالية المطببين (فى المجتمعات الأوروبية، على سبيل المثال) الذين يعملون فى نظام ثقافى لا يمنحهم إلا مساندةً جزئية، بل لعله يتحداهم، إن دى مارتينو يتحدث عن مفارقة "طبيعيةٍ مكيفَّةٍ بالثقافة، طبيعة تكون الامكانات فيها تابعة إلى حد ما للفعل الجمعى، وليست معطاة على نحو لا يسمح بالتبدل، فى استقلال عن اهتمام البشر وأفعالهم. وفى طبيعة هى على هذا النحو من اللاتحدد، تفتح الثقافة مجالاً للفعل يتغير من مجتمع لآخر، إن الدخول فى مجادلة مع دى مارتينو يتطلب استكشافاً أوسع لن نقوم به هنا.

إن مطبب الحروق فى ريف أوروبا يداوى الحروق بتمتمة الأدعية والقيام بحركات فوق المنطقة المحروقة، والمعاينة المنتظمة لحرفة تبين اختفاء الحرق، بغير أن يترك أثر ندبة فى الأغلب الأعم، والأجدر بالملاحظة أيضاً أن المطبب يعمل بنفس الطريقة مع الحيوانات

المحترقة. إن هذا يمثل ملاحظة يومية لكثير من علماء الاثنولوچيا؛ وهي من دواعي مسيرة كل من يفضل أن يبقى على طريقة التفكير البيولوچية الطبية، بأي ثمن، والذي يعد هذا الاجراء التطبيبي بالنسبة له خارج نطاق التفكير، وبالتالي مستحيلاً. والحق أن المعرفة البيولوچية الطبية، ومهارة المطبب، لا تستبعد احداهما الأخرى، بل إن كلا منهما تنتمي لنظام أنثروبولوچي مختلف. وليس هناك أي جدوى في إدانة الواحدة أو الأخرى، إلا في سياق موقف تخويفي، حيث تمارس السلطة القانونية أو السياسية على إحداهما بواسطة الأخرى (١٠). إن الطبيب والمطبب لا ينظران إلى نفس "الجسد". وإذا كانت متون المعارف الشعبية التي ظهرت في أوروبا الريفية (التضميد الخفي، والتنويه، وإيجاد المياه، والعلاج بالفطريات، والتطبيب، والتجبير، إلخ) لم تزل تمارس حتى اليوم، فهذا لأن مستخدميها ينتفعون بها. وإذا كان الطب الحديث يواجه اليوم حالة أزمة، فهذا لأن النموذج المهيمن للجسد لم يعد يدركه مستخدموه على أنه السلطة الوحيدة (١١).

وإذا وضعت تلك المفاهيم المتباينة للانسان والجسد، المقترحة من قبل أشكال الطب العديدة التي تتعايش في المجتمعات المعاصرة، إذا وضعت جنباً إلى جنب، لتسنى لنا رؤية أكثر من واقع واحد للجسد. ولم تعد نسبية هذه النماذج بناءاً تشيده الأنثروبولوچيا وحدها، بل لقد أصبحت أمراً يمس الفاعل الاجتماعي في مدن الغرب الكبرى كل يوم، الفاعل الذي صار يرجع إلى دفاعاته الجسدية من كثرة خيارات التمثيلات المتاحة، والتي تتجاوز حدود معرفته، وتفرض عليه حل "افعلها بنفسك". إن فعالية هذه الصور تكمن في تكامل الفاعل داخل رؤية للعالم مقبولة جماعياً. والفاعل الذي تساند قدرته، التي يشارك فيها أعضاء جماعته، على إضفاء المعنى على الأحداث والأشياء المحيطة به، يصبح محمياً من الجزع الذي يسببه المجهول أو غير المعتاد. وهكذا فإنه بالتفاته إلى تمثلات جماعته يستطيع في أي لحظة أن يجتذب إلى نفسه تلك العناصر ذات المغزى التي يعرف أنها تتمتع بمساندة جماعته، أو حتى جماعته المرجعية إذا لزم الأمر، عندما يحتاج الفاعل إلى اللجوء إلى شكل شديد السرية، أو القيام باستعارة من عالم ثقافي غريب عن قرنائه. وهكذا يتم إدراك مادة الجسد، والتيار الحسي الذي يمنحها الحياة، على أنهما مألوفان، مما يسمح بتكيف متناغم في المشهد الاجتماعي الثقافي. أما إذا حرم الفاعل من هذا التواصل، من هذا التبادل الهام الذي يضفي التماسك على العلاقات مع الاخرين ومع البيئة، والذي يعزز الشعور بالهوية الشخصية - عندما يجابه الألم أو المرض مثلاً - فإنه يضطر إلى استشارة الاخصائي في اللامعنى: الطبيب، المطبب، مفكك الرصْد، الاخصائي النفسي، المجبِّر، الساحر، المداوي، إلخ. وتتمثل مهمة هذا الفرد في رفع الألم، وإعادة تأسيس العلاقة مع البيئة، بحيث تعود للفاعل قدرته على الاستقلال في الفعل والحركة. ولكن كيف يمكن الايمان بالفعالية العلاجية؟

يلزم للضحية سبيل جديد، ولصورته الجسدية الخاصة. ونقصد بالصورة الجسدية رؤية الفرد الذاتية الخاصة لجسده، في سياق اجتماعي ثقافي معين، اعتماداً على تاريخه الخاص. وتميز جزيلا پنوف في تعليقاتها العيادية على حالات الذهان * بين مكونين يؤدى تفاعلهما الوجودي إلى تركيب الصورة الجسدية "الشكل"، أي شعور الوحدة المصاحب لمختلف أجزاء الجسم، وإدراكها ككل متكامل، وإدراك حدودها الفراغية الدقيقة. وتتحقق دلالة هذه الصورة، على مستوى شكلها، بكل قوة، في الأثر المدمر الذي تحدثه التشوهات الجسدية في حس الهوية الشخصية. وتقوم الصورة الجسدية أيضاً على "محتوى": إن الفاعل يعيش فعلياً داخل جسده كما لو أنه في عالم متماسك مألوف، ويتعرف على المثيرات الحسية التي يختبرها جسده بوصفها ملكاً له، ذات دلالة. لكن التحليل الأنثروبولوچي يقدم مكونين إضافيين لازمين للصورة الجسدية، ولا ينفصلان عن المكونين السابقين : إنهما مكوني "المعرفة" أي التعرف، مهما كان بدائياً، على الفكرة التي يقدمها المجتمع لنفسه عن مادة الجسد الخفية، مم يتكون الجسد، وكيف تعمل أعضائه ووظائفه. إن هذه المعرفة، مهما بلغ من سذاجتها تسمح بنمو علاقة أوثق مع الحوادث الفيزيقية التي قد تجابه الفاعل. وهناك أخيراً معيار "القيمة"، أي استدخال الفاعل للحكم الاجتماعي الذي يقيم أسلوب حياته وخصائصه الجثمانية. ويحدد هذا العنصر إلى حد بعيد اعتداد الفرد بذاته. وتعتمد هذه المحاور الأربعة المتداخلة، ذات الأهمية المتساوية، على السياق الاجتماعي، والثقافي، والعلائقي والشخصي. إن كل المجتمعات البشرية تشجع تأسيس الأفراد لهذه البنية الأنثروبولوچية، بحيث يتسنى لكل فاعل الشعور بالاطمئنان داخل جسده مع النقاط المرجعية، وبما يكفي من الأمان لتطور وجوده. على أنه لا ينبغي أن تخص الصورة الجسدية "بالكوچيطو" وحده، لأن العمليات اللاواعية محدَّدةٌ بدورها.

ولقد قدم كلود ليڤي - ستراوس تأملاته عن الفاعلية الرمزية في مقالة رائعة(١٣)، تصف تتابع أحداث عملية شفاء سحرية قائمة على رؤية للجسد ملائمة جداً للدراسة هنا. إن هذه الرؤية، بتقديمها كأداة علاجية، تمكن الساحر من انتاج الفعالية التي تشفى المريض من علته. لقد وقعت الاحداث الموصوفة في پنما، وسط هنود الكونا. ومن الطبيعي في هذا المجتمع، عند حدوث مصاعب أثناء الولادة - وهو أمر نادر الوقوع. الاستعانة بالساحر. إن المصاعب التي تقابلها المرأة خلال الولادة، في رؤية هذا المجتمع للعالم، تفسَّر بأن "المور"، وهي القوة المسؤولة عن تكوين الجنين، قد انحرفت عن عملها الطبيعي،

* الذهان هو النوع الشديد من أنواع المرض العقلي، الذي يؤثر على قدرة الفرد الحياتية والعملية، على عكس العصاب Neurosis الذي تنحصر أضراره في أغراض معينة يشكو منها المريض.

واستولت على "البوربا"، روح المرأة التى تلد. وتتمثل مهمة الساحر فى إيجاد الروح وينطوى هذا على صراع شرس مع المو، يتدرّج فى مراحل عديدة، وجدير بالذكر من بينها مجابهة بعض الحيوانات الخطيرة. وبمجرد هزيمة المو يستطيع الساحر إعادة الروح للمرأة التى تلد. وهنا تقع الولادة بغير مصاعب إضافية. وتتراجع المو، ولكن ليس قبل أن تسأل الساحر متى ستقابله مرة أخرى. وعلينا أن نتذكر أن المو، فى الحقيقة، هى القوة الحارسة للتناسل ونمو الجنين : ولهذا فمن الحكمة عدم إغضابها، بل تذكرها ببساطة بواجباتها الصحيحة نحو الجنس البشرى.

ويتم وصف نزال الساحر مع الأرواح الحامية فى أبيات أنشودة يغنيها منذ أن يصل إلى جوار المرأة التى تلد. وبواسطة التلاوة المقدسة يتحول عذاب المرأة فى الولادة إلى أسطورة. ويكون على البطلين أن يعملا داخل حدود قصة مكتوبة فعلاً، تمت فصولها، بحيث تمنحهما نموذجاً يتبعانه. إن الأسطورة تحكي صراع الساحر داخل قلب المرأة فى جسدها الحقيقى. وهى تعدد العقبات التى ينبغى التعامل معها، والتهديدت التى ينبغى تجنبها، والوحوش التى ينبغى القضاء عليها، والتى تجسد آلام المرأة.

العم تمساح، الذى يروح هنا وهناك، بعينيه الجاحظتين، وجسده المتلوى المرقش، يجثم ويهز ذيله العم تمساح تيبكواليلى، بجسده البراق، الذى يحرك أطرافه اللامعة، الذى تخترق أطرافه كل شئ، وتمسك به وتقاومه؛ نيكيكى كير بانانيلى، الأخطبوط، الذى تنسبط لوامسه اللزجة، وتنقبض بالتبادل، وكثيرون غيره؛ هو - الذى - قبعته- طرية؛ هو - الذى - قبعته - حمراء، هو - الذى - قبعته - عديده الألوان، إلخ؛ والحيوانات الحارسه النمر الأسود، والوحش الأحمر، إلخ.

هذه هى جماعة الحيوانات المرعبة، التى تعمل داخل جسد المرأة، وتسبب عجزها عن الولادة، ومن خلال سرد الأسطورة التى تصف الاخطار التى يتغلب عليها البطلان، بحيث تعود فى هذه المناسبة إلى الحياة مغامرات قامت بها للآلهة "فى زمن آخر"، يمنح الساحر للمرأة نظاماً للمعنى تستطيع من خلاله فى النهاية أن تضفى النظام على الفوضي المتمثلة فى آلامها، وتعبها، وجزعها. وكما يكتب ليفى - ستراوس:

> إن الأرواح الحامية والأرواح الشريرة، والوحوش الخارقة والحيوانات السحرية، تكون كلها أجزاءاً من نسق متماسك يشكل أساس المفهوم المحلى للوجود. إن المريضة تقبلها، أو على نحو أدق، هى لم تشك أبداً فيها. مالا تستطيع قبوله هو الآلام المشوشة الاعتباطية التي تمثل عنصراً غريباً عن نظامها، لكنها ستقود، من خلال الأسطورة، وعلى يد الساحر، إلى كلٍ شاملٍ (١٤).

وفى حكاية هذا الشفاء نستطيع بكل تأكيد أن نجد المحاور الانثروبولوجية للصورة الجسدية. فلكى يستطيع الفاعل أن يحيا مع خبراته الفيزيقية ينبغى لها، فى موقفه حيالها، أن تكتسب شكلاً ومحتوىً: وعندما تشوش هذه الخبرات بغزو غير المعتاد، أو بالألم، أو بمالا يطاق، فينبغى شق طريق للخروج والساحر هو الذى يخصص الشكل والمعنى حيث كانت هناك فيما سبق فوضى من الأحاسيس الفجة غير العقلانية . إن إعادة الامور إلى نصابها التى يقوم بها، يخلق على غياب النظام دلالة تقبلها الجماعة والمريض، تعيد هذا الأخير إلى النظام المؤنسن للطبيعة. والمرأة التى تلد، التى كانت فى احدى اللحظات أسيرة عالم متوحش ليس فيه موضع لها، ويسحقها، تتحرر من قبضة الموو، وتسيطر على الموقف إذ تشبعه بمغزى يتضمن أيضاً نشاط الساحر نيابة عنها. وهى تستطيع منذ تلك اللحظة أن تلد طفلها. إن الساحر، من خلال التحويل الرمزى الذى يقوم به، يحل معضلة كانت تبدو لا حل لها. ولكى يقوم بهذا لزم له أيضاً المحوران الآخران للصورة الجسدية (صورة الذات) "المعرفة"، أى أنه استخدم أشياء شديدة الألفة لدى المرأة، كما لدى الجماعة الاجتماعية التى تنتمى لها. فالأسطورة التى استدعيت هنا هى ملكية مشاعية، وليست حكاية عشوائية أو اعتباطية. وإبداع الساحر، إذا كان له وجود هنا، ينحصر فى التوشية على نغمة معروفة. وعلاوة على هذا، فإن الساحر، إذ يضفى الدلالة على غياب النظام ويصطحب المرأة خلال الصراع، يبين للمرأة "قيمتها" الخاصة، والمكانة العالية التى تتمتع بها. إن العلة الجسدية لا تنتقص من كرامتها فى شئ.

إن واقع الجسد، كما قررنا من قبل، هو عامل رمزى. ودور الساحر، فى مواجهة اللغز الجسيم المتمثل فى لا معنى المرض، فى مواجهة مادة الجسد الغريبة خلال تمرده، هو استعادة المعنى، وتفسير مضمون الأحاسيس الغريبة المؤلمة التى تختبرها المريضة، من خلال الاجماع الضرورى للجماعة. والمريضة التى بدت كما لو أنها قد هربت للحظة من نظام العالم المؤنسن، ها هى تعود إليه. فبفضل وساطة المطبب والعقل الذى ينطوى عليه من خلال سرد الأسطورة، وعن طريق سياق طقوسى يتم الحفاظ عليه بكل جهد، تتمكن المريضة من استعادة السيطرة على الولادة، التى يمكن لها الآن أن تمضى على نحو طبيعى. ولكن إذا كان الرمز (الكلمة، الطقس، الدعاء، الايماء ...) يعمل بهذه الفاعلية رغم أنه يبدو لنا فى البداية (لنا نحن فقط وليس لشعب الكونا) مختلفاً فى جوهره عن الموضوع الذى ينطبق عليه (الجسد، الألم، المرض ...) فهذا لأنه يمتزج، كالماء يمتزج بالماء، داخل جسد يمثل هو نفسه مادةً رمزية. وعلى هذا فليس ثم فجوة، ليس هناك تناقض، بين طرفى التدخل الذى توسط فيه الساحر. إنه يداوى مزقاً فى نسيج المعنى، ويمنع الانبثاق المؤلم كما يستعصي على الفهم. إن هذه الافعال، إذ تضيف معني جديداً، يؤيده الفاعل

والجماعة، إنما تساهم فى أنسنة، أو أفضل منها، جمعنة Socialisation المشكلة. فهى تستعيد الفاعل إلى الرمزية العامة لجماعته. وعلى هذه الجماعة أن تساهم، ولو بأقل قدر ممكن، فى التمثيل الجسدى الذى يستخدمه المعالج عند استشارته. ولا ينبغى، تحت أى ظرف، الخلط بين هذا الامتثال وبين الايمان، لأنه لا ينتمى لمجال الكوجيطو، أى مجال الفكر التأملي - بل لعل العمليات اللاواعية تمثل الجزء الاكبر منه.

إن هذا التحليل يسمح لنا بتجنب النظرية الثنائية التى تظهر أحياناً فى نصوص ليفى - ستراوس عن الفاعلية الرمزية. وهكذا فإنه ينظر إلى الشفاء السحرى كفعل نفسى أساساً، ويبرر هذا الرأى أكثر بذكره لحقيقة أن الساحر لا يلمس جسد المرأة وهى تلد. تقول النظرية أنه يعمل عن طريق التلاعب بالصور على المستوى الذهنى، وهى صور تتفاعل على المستوى الجسدى من خلال مشابهة رمزية بين مستويات الواقع المختلفة - الخلل الفسيولوچى وسلاسل الصور وهنا يقع ثراء تحليل ليفى ستراوس على شئ لا يمكن التفكير فيه : النموذج الثنائى للميتافيزيقا الغربية التى تميز بين الجسد والروح، بين العضوى والنفسى، والذى يتصل بتقسيم العمل فى مجتمعاتنا، حيث نسلم أجسادنا للتشخيص الطبى، ونسلم عقولنا لحكمة علماء النفس أو المحللين النفسيين. لكن الجسد فى الخيال الاجتماعى لجماعات بشرية عديدة، كما بينّا فى موضع آخر (١٥)، لا ينفصل بالضرورة عن الفرد:

إن طريق المو، ومحل إقامته، فى تفكير الأهالى، ليسا رحلة ومنزلاً أسطوريين، بل هما يمثلان حرفياً مهبل المرأة الحبلى ورحمها، اللذين يستكشفهما الساحر و "النونشو"، واللذين تقع المعركة الظافرة بينهما فى أعمق أعماقهما(١٦).

إن مقدار الحقيقة فى المسافة الفاصلة بين أفعال الساحر وتمثيله هذا لجسد المرأة أقل من الهمسة، ولاشك أن الاشارة هنا إلى الفعل النفسى هى اختزال للبنية الانثروبولوچية القائمة، إذ يُقَدم السؤال اللانهائي على أنه حقيقة واقعة، والسؤال : مشروعية النفسجسمى : بأدق معانى الكلمة، أى الانسان بوصفه تركيباً من جسم وروح لهما نتائج متبادلة التأثير. إلا أن هذا التوجه نفسه هو ما يوضع تحت طائلة التساؤل اليوم بسبب تبعيته المفرطة للميدان الثنائى الذى كان يسعى فى الواقع إلى أن يقدم بديلاً عنه. (١٧) لكن المنظور المقترح هنا يسمح بالانتقال من النفسجسمى إلى الجسمعنوى، Physiosemantic بحيث يفتح أفقاً أقل التباساً وأكثر خصوبة إلى حد بعيد.

إن الاسطورة، فى الحكاية السابقة، تعمل كنظرية للحَم والدم (وليس للجسد) تقوم مباشرةً بإنفاذ فعل الساحر الرمزى من خلال الانتماء للجماعة. وينتج عن تطبيق المعنى الذى ينجزه الساحر استعادة المرأة لكلٍّ من مكانتيها الاجتماعية والانسانية، وإعتاقها من

التوترات التى حبست الطفل داخلها. "إن الساحر يمد مريضه بلغة يمكن عن طريقها مباشرةً التعبير عن أحوال ليس لها صياغة، بل لم تكن لتقبل أن تصاغ بغير هذا (١٨). غير أن هذه اللغة تمثل سيطرة رمزية على مادة تعتمد هى نفسها فى صياغتها على ترميز الجماعة، ألا وهى اللحم والدم. إن المادة نفسها موجودة بقدر ما فى إنشاد الاسطورة وفى لحم المرأة. وعلى هذا فليس مجرد التعبير اللفظى هو الذى "ينجز فك الحصر الفسيولوچى"، لأن الفسيولوچيا هنا، على المستوى الانثروبولوچى رمزية بأسرها. فأياً كان مافر (من جسد المريضة) يستعاد إلى سيطرتها على يد الساحر من خلال عملية ترميز نشطة تفتقد المريضة فيها. ويبدو ليڤى ستراوس هنا كما لو أنه يعاود الاستعانة بنظرية بيولوچية طبية (عضوية) لا يحتاج إليها بالضرورة و خاصة لأنها تعرّضه لشبهة التوجه الثنائى (الحاجة لإيحاء بالفعل "النفسى") حتي تتمكن الفاعلية الرمزية من القيام بعملها.

وقد يصح لنا أيضاً تذكر المماثلة التى اقترحها ليڤى - ستراوس بين العلاج السحرى والتحليل النفسى، الذين يتشابهان فى مثل هذا التدخل، ولكن مع قلب المصطلحات:

> إن كليهما يهدفان إلى استحضار التجربة؛ ويتوصل كلاهما إلى هذا باعادة تركيب أسطورة ينبغى على المريض أن يحياها أو أن يحييها. لكنها فى الحالة الأولى أسطورة شخصية يركبها المريض بمعونة عناصر مستقاه من ماضيه، وهى اجتماعية فى الحالة الثانية يتلقاها المريض من الخارج ولا تتقابل مع أى ظرف شخصى سابق(١٩).

وهنا أيضاً نفترق عن ليڤى - ستراوس وعن تحليله المشهور، لكى نؤكد على نقطة لا يغطيها التحليل، وهى خليقة لاشك بتمكيننا من فهم الفاعلية الرمزية فهماً أفضل فى الظروف الاجتماعية الخاصة بالكونا، وانطلاقاً من هذا، فى تلك الخاصة بمجتمعات أخرى كثيرة. وأن نقترب، بالتالى، من تفهم صعوبة عمل الفاعلية الرمزية فى مجتمعاتنا الغربية، القائمة على البنى الاجتماعية الفردية وصنوف الطب التى تفصل الانسان عن جسده جذرياً. وهناك بعض الاستثناءات التى تبقى فاعليتها لغزاً بالنسبة للفهم العقلانى، لكن هذه العناصر التفهمية تعرض فيها فرصة إدراك أفضل(٢٠).

إن على المرء فى الحق أن يؤكد على أن الأسطورة تعمل هنا كصيغة لفهم موقف مؤلم، وكعلاج لامرأةٍ منغمسة فى مجتمع "شمولى" جمعى وتقليدى، تأخذ فيه "النحن" الأسبقية على الأنا"، أو بعبارات أخرى، مجتمع يربط فيه اللحم والدم المجسّد للفرد بين الشخص والجماعة، وبينه ومختلف أنساق الرموز التى تعطى لنظام العالم شكلاً ومعنى. إن الفرد

في هذه المجتمعات يندمج في الجماعة وتتأسس فرديته في تناغمات شبكة واحدة جمعية، على عكس مجتمعاتنا الغربية حيث تتطلب الأسطورة الفردية التي يقدمها المحلل النفسي (أو الطبيب أو أي سجل آخر)، تتطلب تقدم المريض البطئ وتصرف الساحر السريع. وبينما يستقي الفعل في الحالة الأولى من قلب الجماعة مباشرةً، الجماعة التي تساند الفرد وتمده بالمادة الضرورية للفعل والفكر في مشكلته، يتولى الفرد في الحالة الثانية مهمة بحثه بمفرده، مع المساندة العلاجية للمحلل النفسي. إن الوحدة الجماعية التي ينتمي إليها تمثل بالنسبة إليه مجرد إطار شكلي، تقلص إلي حده الأدنى. فهو سيد قراراته ووجوده، كفرد، يعتمد فقط على الولاء النسبي لمجموعة رسمية من القوانين والعوامل المحددة الضرورية لسير الحياة الاجتماعية، وهو يجابه كتلةً هائلةً من النقاط المرجعية، والقيم، ونماذج التفكير، وكلها تتمتع بالصلاحية، ويستطيع أن ينتقى منها كيف يشاء. وعلاوة على هذا، يحرص المحلل النفسي على إبقاء المسافة بينه وبين المريض، إذ يصبح التحويل بالنسبة لهذا الأخير وسيلة لعبور هذه الفجوة، حيث يملؤها باستثمار خيالي قويّ يسمح له، شيئاً فشيئاً، بتركيب أسطورته الخاصة.

إن هذه النقاط التأملية قد تصلح كنقطة بداية لدراسة الفاعلية الرمزية التي يمتلكها للطب "الشعبي" في المجتمعات الغربية. ولاشك أنه من الاصح في هذا الصدد الحديث عن "المطببين" بدلاً من الحديث عن النظريات العمومية - عن المنومين بدلاً من التنويم، والباحثين عن المياه، بدءً من البحث عن المياه، بل حتي عن الأطباء بدلاً من الطب. لأنه إذا كانت الفاعلية الرمزية تستند إلى الولع بأحد التقنيات ورؤية العالم المحيطة بها، كما يؤكد تاريخ شعب الكويساليد، فهي مسألة فردية في المقام الأول، كما يبين الكويساليد أنفسهم على مستوى آخر(٢١). والفاعلية الرمزية هي طاقة بناءة (أو مدمرة في بعض الأحيان) ملحومة في نسيج إحدى العلاقات الاجتماعية. والمنومون، والباحثون عن المياه، والمطببون، ومعالجو الحروق يمثلون جميعاً مسألة تقنيات قائمة على رؤية للعالم يكون الانسان فيها كوناً أصغر، ولا ينفصل فيها الدم واللحم عن الكون الأكبر الذى يغذيه ويمنحه إيقاعاته. فالجسد هنا واصل، وليس فاصلاً. والفاعل الذى يستدير في مجتمعاتنا نحو هذه التوجهات السرية على نحو أو آخر، إنما يقوم بتوكيدها بطريقة ما، إذا كنا على استعداد لتمديد هذه الفكرة فيما وراء الكوچيطو الديكارتي. إن علينا أن نتمكن من تصور مفهوم الايمان يلعب فيه اللاشعور دوره. وعلاوة على هذا فإن هؤلاء المعالجين تذيع أسماؤهم بكلام اللسان، ويستحضر المتحدث نجاحاتهم مع إضافة من عنده. لذا فإن الالتقاء بالسمعة الطيبة للمعالج يسبق لقاءه وجهاً لوجه. أو يلتفّ هذا القاء بالغموض الذى يحيط بالمعالجين السريين، المأمول مع ذلك في امتلاكهم لمعرفة ذات نفع. إن

"المطببين"، على المستوى الميكروسوسيولوجى، يمثلون جهازاً اجتماعياً وثقافياً شديد الشبه بالجهاز الذى يقيمه الساحر. وقد نظن أن نوعية شخصياتهم هى التى تحفظ هذه الجماعة التي لم تعد توجد في مجتمعاتنا، إذ يبدو أن الجو المشحون للقاء يتقدم كعنصر مساعد للقوى المطببة. لكن التقنيات المستخدمة هى التى تقوم بالشفاء. وعلينا أن نتذكر أن معالجى الحروق، مثلاً، يقومون أيضاً بعلاج الحيوانات. وأحد المهام الراهنة للأنثروبولوجيا، هى أن تتعرف على هذا المنطق وتحلل ظروف نجاحه المحتمل، وأن تحدد بكل دقة ممكنة طريقة عمل الانساق الرمزية. وأحد آمالنا أن تساهم الأنثروبولوجيا فى إنشاء الجسمعنوى، بحيث يحل محل النفسجسمى والثنائية التى يمثلها.

## Notes

1. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard 1938, vol. IV, p. 557. All quotes are translated by the translator.
2. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975, p. 43 (available in English as *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944).
3. On all these points, cf. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, P.U.F., 1990, chaps. 1 and 4.
4. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Turin, Einaudi, 1948. See also the commentaries of M. Eliade, who was much influenced by this work: M. Eliade, 'Sciences, idéalisme et phénomènes paranormaux', *Critique*, no. 23, 1948, pp. 315–23.
5. Cf. J. Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
6. See also the summary established by M. Eliade in his study of shamanism, *Le Chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983; *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, New York, Harper and Row, n.d., chap. V.
7. Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 (available in English as *Homo Hierarchicus: Cast System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1981); *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.
8. M. Leenhardt, 'La propriété et la personne dans les sociétés archaïques', *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1952, p. 289.

9. We hold that the modern formula of the body implies a triple break: man is divided from himself (knowledge of the body is no longer in our society a knowledge of man), cut off from others (the move from 'us, we' to 'me, I', which makes of the body a factor of individuation), and cut off from nature (official knowledge of the body in our societies, i.e. biomedical knowledge, takes its analytical principles from the body itself; the body is not an echo of the universe, a microcosm). We cannot go into detail here on each of these levels, but refer the reader to D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, chaps. 1–4.
10. We are not concerned here with the associated question of imposture. This is not our subject. There are enough effective 'healers' and, *a fortiori*, fire-healers whose activity is very specific, to omit those who rely only on their own authority and provide an illusion

    rather than effectiveness – the more so in that division in material matters is difficult, arising largely from symbolic effectiveness. Strictly speaking, it is always a relationship which should be analysed. Belief that the possession of a university diploma could guarantee the practice of charlatans would moreover be another type of credulity.
11. Cf. Le Breton, *Anthropologie du corps*, chap. 9.
12. See, for example, *L'Homme et sa psychose*, Paris, Aubier, 1983.
13. In the *Revue de l'Histoire des religions*, 1949, vol. 135, no. 1, pp. 15–27.
14. C. Lévi-Strauss, 'L'efficacité symbolique (I)', in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 218 (available in English as *Structural Anthropology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1963).
15. Le Breton, *Anthropologie du corps*.
16. Lévi-Strauss, 'L'efficacité symbolique (I)', p. 207.
17. The paradox of the psychosomatic is that it opposes the basic dualism of modern medicine and its focus on the body, contenting itself with a combination of the organic and the psychological. Many researchers today try to invent some form of human medicine which totally escapes this legacy. The paradigm of the symbolic for considering the condition of man and his anchorage in the flesh approaches a physiosemanticism.
18. Lévi-Strauss, 'L'efficacité symbolique (I)', p. 220.
19. Ibid., p. 218.
20. We are thinking, for example, of hypnotists, dowsers, invisible bandagers, fire-healers, etc.
21. C. Lévi-Strauss, 'Le sorcier et sa magie (I)', in *Anthropologie structurale*, pp. 183–203.

# مغامرة السلب :
# الأدب وتاريخ الافكار

بقلم ميشيل فوكو

لقد حان الوقت لاصلاح الافكار فى الدراسات الادبية الفرنسية، والسبب الاساسى فى ذلك هو أنه ينبغى علينا أن نبتعد عن فقدان السمعة اللازم للسمات الكلية لحقيقة ما يسمى بـ تفتيت Subdivison المعرفة، والتى تظهر احياناً نوعاً من قلة التبصر واللامنطقية.

وينطبق ذلك أحياناً على النقد الادبى المتداخل فى كل انواع البنيات، الرموز وتأثيرات الواقع real. ويتبلور بالتأكيد "تأثير اللسانيات وعلم الاجتماع والتحليل النفسى فى محو إطار النصوص الأدبية، والعمل على تحويل تلك النصوص إلى مشاهد Settings معينة تساعد من اجل استقصاء المشكلات، تلك المشكلات التى تحفز مجال البحث. ويتم غالباً تحديد افق نص ما - ذلك الافق الذى يتواجد فى اطاره هذا النص - وهذا من اجل النص نفسه، ويتملكنا احساس بإنه من المفيد ان ندمج الأدب بنوع عام من تاريخ الأفكار مع الادراك التام للمخاطر الملازمة لمثل ذلك العمل من تقاربات، عمليات حذف، تصوير للعيوب، هذا بالاضافة إلى كل أنواع الاختزالية.

ومن الجدير بالملاحظة أن تاريخ الأفكار باعتباره مجالاً مستقلاً للبحث - لا يوجد فى أوربا ، وفى فرنسا على وجه التحديد، لقد ظل استعمال Geistesgeschichte الذى طوره دلتاى Dilthey سائداً لمدة طويلة فى المانيا بينما لم يظفر تاريخ العقليات، تاريخ العادات العقلية، الاتجهات والنظرات الذى ابتكرته مدرسة الحوليات Ecole des Annales بمثل ذلك الا فى الوقت الحالى.

يوجد تاريخ الأفكار بالفعل فى الولايات المتحدة، فيحاول ارثر اوركن لفجوى A. O. lavejoy تحديد عناصر هذا العلم ومناهجه وذلك فى مقدمة كتابه "سلسلة الوجود

---

ترجمة : د.أحمد عبد الحليم عطية

الكبرى" كما أنه خصص مساحة معينة لهذا العلم من اجل البحث الاكاديمي وذلك عندما اسس عام ١٩٤٠ جريدة تاريخ الافكار.

توجد بالطبع عدة مطبوعات فى فرنسا تحتوى على بحث تام فى تاريخ الأفكار، وتتمثل فى الكتب الرائعة لجين استاروبنسكي، وبول بنيتشي، ورينيه جيرارد(٢) ومن الجدير بالملاحظة أيضاً بين تلك المطبوعات الابحاث الهامة التي قام بها روبرت موزى، وجين ايرهارد وميشيل ديلون على القرن الثامن عشر ومع هذا فإننا نشعر أن تاريخ الأفكار يبقى فى صورة هامشية فرعاً من فروع المعرفة لكنه بمعزل عن الدراسات الاكاديمية العليا.

ولإبراز مثل تلك الهامشية التي يوجد عليها تاريخ الأفكار لابد من التخلص من الشك الفرنسي لأى اتجاه يهدف إلى الكلية. بمعنى أخر ينبغى علينا تجنب نقد ميشيل فوكو لتاريخ الأفكار - وهذا لا يتسنى عن طريق انكار ذلك النقد بل عن طريق اخذه موضع الاعتبار - ذلك النقد الذى يهدف إلى الاقتصار فى وجود الظواهر حول نقطة واحدة فقط بدلاً من توسيع نطاق الانتشار"(٣).

ولكى يتسنى التغلب على نقاط الضعف هذه والتى سنحاول بيانها فى الجزء الاول من هذا المقال ينبغى لتاريخ الأفكار أن يجمع بين اتجاه شامل ذى مفهوم خاص مع استخدام لمنطق الانتشار ومنطق عدم التجانس للظواهر العقلية، وينبغى أن يعرض تاريخ الأفكار أيضاً نوعاً من الاتساقات ذات طبيعة مغامرة(٤) وذلك حيث ان مثل تلك الاتساقات تجرى على نسق مائل وتعبر مناطق منفصلة من المعرفة وذلك أيضاً حيث أنهم يضعوا الاتجاه المشوش للسلب ضمن جوهر مفاهيم النشوء وذلك بدلاً من جدل الهوية.

وفى الواقع إن الوضع هنا يتبلور فى تحقيق نوع من المخاطرة لتاريخ الأفكار، وهى المخاطرة بالسلب، سلب كل من التاريخ السياسى والاجتماعى والاقتصادى للجنس البشرى.

وعلى أية حال ينبغى أن نطرح سؤالا فى نهاية هذا المقال عما إذا كان الفعل العقلى لا يقترب من الترنسنتدنتال وما إذا كان السلب ليس بالمبدأ الحقيقى للديانة المسيحية وما إذ لم نكن نستطيع تعلم شيئاً من تاريخ الأفكار عن الاشياء الخافية منذ خلق العالم. إذا كانت تلك هى المسألة فإننا استطعنا بالفعل الاستفادة عن طريق متابعة كلا من هيجل وماركس وروسو، واستطعنا أيضاً جعل التاريخ بمثابة مرحلة لكشف النقاب عن الاشياء الحقية(٥).

## ١ - تاريخ على الهوامش.

### جينالوجيا

لقد نشر الفونس ديبرونت فى مقال عام ١٩٦٠ إدانة شديدة لتاريخ الأفكار قائلاً :

"ينعطف تاريخ الأفكار - ذلك العلم الذى يتم تعريفه بصورة سيئة، العلم الذى يمكن تشبيهه بجراب واسع والذى يعرض لكل ما يسكت عنه التاريخ التقليدى - بشدة صوب كل من العقلية الخالصة والوجود المجرد للفكرة، علاوة على هذا فإنه بمعزل عن الخلفيات الاجتماعية التى يستمد عنها اصله والتى تعبر عنه بطرق متنوعة .. ان الأمر الذى يكون بنفس قدر اهمية الفكرة او ربما يفوقها اهمية انما يتمثل فى تجسيد الفكرة ومغزاها والاستخدام الذى وضعت من أجله(٦).

من الواضح تماماً : ان تاريخ الافكار انما يعتبر مجرداً ومثالياً كما انه يتجاهل الافعال الاجتماعية، أو بمعنى اخر يتجاهل العمل الاجتماعى للافتراضات العقلية. ولايعد هذا بمثابة نقد جيد، حيث طوره لوسين فيڤر lucien Febvre فى الثلاثينات مشيداً فى هذا بمؤرخى الفلسفة فى العصر الوسيط فعلى سبيل المثال عندما أظهر فيڤر اطراء شديداً للكتاب العظيم "الفلسفة فى العصر الوسيط" لإتيين جيلسون Gilson (جيلسون Gilson)، فإنه اسرع قائلاً :

إنها ليست مسألة الاستخفاف بدور الافكار فى التاريخ، ومع هذا فإننا نولى هذا الدور قدراً، من عملية الاهتمام. فى الواقع إنها مسألة اثبات أن كلاً من الكاتدرائية القوطية، أو المبنى العظيم فى ypres ... بالاضافة إلى احد هذه الهياكل العظيمة للأفكار - والتى وضعها اتيين جيلسون فى كتابه - انما تمثل جميعاً ثماراً لحقبة زمنية واحدة : الامر الذى يمكن تشبيهه بأن تلك الاشياء مثل الاخوة الذين نشأوا وتربوا فى بيت واحد(٧).

كما أنه يستطرد محدداً ان الذاكرة من حيث كونها جزءاً من عملية ثقافية ومادة كونية يعد امراً واضحاً ولكن هل ينبغى التأكيد على الحد الذى يمكن استناداً إليه تبرير ذلك النقد الموجه للعقلانية الخالصة لتاريخ الأفكار؟.

ويتضمن كتاب ميشيل فوكو "اركيولوچيا المعرفة" على اعتراض ثان" اكثر تطرفاً، ذلك الكتاب الذى يقترح فيه فوكو أن تاريخ الأفكار انما يعبر عن مفهوم الانقطاع. بهذه الطريقة يتجاهل تاريخ الافكار اللامركزية الابستمولوچية التى مارسها كل من : ماركس وفرويد ونيتشه فى تاريخ الفكر(٨) مانعاً فى هذا فكر الآخرية، كما لو انه بمثابة شخص مجنون فى الثقافة الغربية. ويعتبر تاريخ الافكار بمثابة تاريخ غائى شامل، ولكنه مع هذا لا يمكنه اجراء أية مهمة ويُرجع هذا إلى أنه يفضل نوعا ما من استمرارية منطقية لمستقبل قد تشوبه الفوضى والاضطراب الذى بات أمر تحقيقه غير مؤكد عن طريق تنوع سلسلة من تغيرات ابستمولوچية ملحوظة.

ويعتبر نقد ميشيل فوكو هاماً، وينبغى اخذه فى الاعتبار عند اجراء أية محاولة لاعادة التفكير فى تاريخ الأفكار. ومع هذا لم يتعرض هذا النقد للهامشية فى فرنسا. بل نشعر على العكس أن هذا نتيجة نجاح كل من تاريخ العادات العقلية ونجاح مدرسة الحوليات. ومن الجدير بالملاحظة أن تاريخ المواقف العقلية إنما يهيمن على مثالية تاريخ الأفكار

موضحاً العقل الانسانى والعنصر الاجتماعى عن طريق رؤيته لفهم عام للعادات العقلية "ففى الأفكار نجد أن البناء الشعورى لعقل فردى يجابه العقلية الجماعية الثابتة التى تحكم كلا من تمثيل واحكام الموضوعات الاجتماعية"(٩). وفى أن دفاع لوسين فيفرى لمفهوم المؤهلات العقلية (١٠) - فى تأثيره - قد فتح الطريق فى الستينات أمام تاريخ العادات العقلية المتمركزة على الجماعية العقلية والجماعية الاجتماعية، والجماعية التاريخية والذى يشتمل أيضاً على كل من الناحية العقلية والعاطفية دوناما تفضيل.

وعلاوة على هذا تعتبر قراءة كتاب كاميلى بلوندل "مدخل إلى التاريخ السيكلوچى" ١٩١٩ وكتاب هنرى فالون "مبادئ علم النفس التطبيقى" ١٩٣٠ بالاضافة إلى كتاب اجناس ميرسون "وظائف واعمال سيكلوچية" ١٩٤٨ ذات اهمية. وكذلك الاطلاع على عمل كل من چين بيير فيرتانت، وبيير فيدل ناجوت بشأن السيكولوچية التاريخية الاغريقية.

وعلى أية حال ينبغى العودة إلى تاريخ الافكار وينبغى ترسيخه أيضاً على اساس انه بحث منظم مع كل من تاريخ الفلسفة والادب أو طرق الفكر: وأنه يعمل اساساً على الجمع بين اهدافه الشاملة والاعتراف، بالمجهود الاركيولوچى للاخر فى الخطاب. وربما يعتبر ذلك امراً صعباً ولكنه يتطلب على الأقل حدا ادنى من الاختبار، وهنا بالفعل تكمن الهامشية الحقيقية لتاريخ الافكار، الاتجاه الاصلى للظواهر الادبية والثقافية.

## تاريخ الافكار واركيولوچيا المعرفة

قد يتكون تاريخ الافكار من تلك الكتابات التى تماثل المذاهب السلبية والتى تعرض الموضوع الحقيقى والخطاب ذا المحور الغير مألوف، والتى تستقصى التحليلات وتحولها من موضوعات داخلية إلى موضوعات ظاهرية، ويتم هذا كله دون التخلى عن الهدف الكلى لترسيخ وجهة نظر معينة، وربما يكمن تاريخ الافكار فى نوع الكتابة التى تنطوى على حدود خاطئة، تلك الحدود التى تقلب الدلالات الثقافية الراسخة، وهكذا تعرض اجزاء تكوينية من المعنى، أو اركيولوچية مشوشة.

وإذا اعتبر تاريخ الافكار اركيولوچيا فإن هذا نتيجة عدم تجاهله للحقيقة التى ترى ان هناك طبقات عميقة من المغزى، لهذا فهو اقدم وأكثر اساسية من العلوم الأخرى. ويتضح أن فوكو خاصة يعمل على نشر الاركيولوچية الخاصة به داخل نطاقات محدودة بطريقة جيدة بين احداث سياسية على السطح وحقائق المدنية المادية فى العمق، متوافقة فى هذا مع مدرسة بردول، لكن الا تستطيع اركيولوچيا المعرفة أن تكون أيضاً اركيولوچيا ذات حقيقة دينية؟ ينبغى لتاريخ الافكار أن يوجد نوعاً من تطور ابعد من اولوية علم الاقتصاد فى تحليل الموضوع الحقيقى: لماذا نشك بإن العلاقات التى قد نسجها الدين بين الانسان والآخرة تحدد نشاطا ماديا؟ وتشكل تلك الرؤية الدينية الاساس للثقافة. ولما لا تشكل

نفس الشيء بالنسبة لعلم الاقتصاد؟ ولقد اثار الانقلاب الذى قام به كلا من كوبرنيكوس وجاليليو نوعاً من الاهتزاز العلمى والدينى وذلك لما ادى إليه مثل ذلك الانقلاب من محو صورة اللانهائية للاله وإنتاج وزيادة الرأسمالية الحديثة بصورة كبيرة وذلك عن طريق سيطرة الانسان على الطبيعة. وطبقاً لوجهة نظرنا لم يكن يقدر لمثل تلك الرأسمالية الحديثة ان تبقى بدون النشاط العلمى والذى ساهمت اللامركزية الدينية لكوبرنيكوس فى تقديمه للغرب وربما يجب النظر إلى ميلاد العصور الحديثة كما لو أنها نشأة حقيقية متمثلة فى ميلاد الانسان الحديث المقابل الحقير للاله(١١).

أما النظرة الحديثة للادب فإنه من الواضح أنها تعتمد على تحليل دينى : ويمكن ان يفهم كل من القول الرومانسى والحديث بخلق حقيقة مطلقة من الكتابة، ذلك الأمر الذى قد يبدو احياناً قريباً جداً من الجنون منذ عهد نرفال إلى رمبرانت ومن عهد هولدرلين إلى نيتشه على اساس أنه الرغبة الشديدة للانسان لبناء شكل من الخطاب، خطاب كلى، ذلك الخطاب الذى سوف ينافس بتجانسه مع الكلمة الخطاب الكلى الدينى.

وعلاوة على هذا فإن اركيولوچيا دينية للافكار يمكن ان توضح الحدود الخاطئة وعدم استمرارية الفكر باسلوب يمكن وصفه بأنه من نفس جوهر ذلك الموضوع. يمثل الدين حلقة الربط بالعالم الآخر بمعنى. وذلك حيث أن الدين يدحض الظهور والتأصل - إن كلاً من الانسان والعالم بدون الاله يعتبران بمثابة شظايا واجزاء متناثرة.

ولقد ظلت الاركيولوچيا على الخصوص بمثابة علم منذ اللحظة الأولى والتى اصبح فيها العالم - وقد فقد أوهامه فى ظل سيطرة العصر الانسانى منذ عهد توماس واتلى "ملاحظات على البستنة الحديثة" وحتى ديدرو (Salon de 1967)(١٢) ومنذ عهد المجمع الأدبى للكتاب الرومانسيين وحتى Troxler(١٣) أو جواقيم ريشر (١٤) - بمثابة مجال من الحطام وبمثابة آثار يشوبها الفوضى أيضاً، وفى ظل هذا اصبح يتم اجراء الانثروبى المدمر على كل من الانسان والاشياء.

وعندما كتب فنكلمان المقاله الرئيسية العظيمة على الاركيولوچيا (الحديثة والإغريقية) فإنه كان يعبر أيضاً عن الحقيقة بشأن الحضارة الغربية، بمعنى أن تلك الحضارة هى نتاج المسيحية ، تلك الديانة التى تعتبر بمثابة تغيير للعلاقة الدينية والتى أصبح ينتهى فيها الانسان عن طريق تحليله إلى الفردية، والعالم إلى طعام والمغزى إلى التفاهة، بينما تقوم الثقافة الحديثة بترسيخ ذاتها على اساس أنها نوع من الاركيولوچيا التأويلية.

### ٢ - تاريخ الأفكار أو السلب فى التاريخ

#### التباس الفكرة

تميز العناصر التى تبدو أنها أولية تميز Condemn وتدين فى آن واحد تاريخ الأفكار لافتقاره إلى الدقة وغموضه. ويرى فوكو "أنه ليس من اليسير تمييز فرع من فروع المعرفة

مثل تاريخ الافكار: ذلك الذي يبدو غير واضح في هدفه، مبهما في حدوده، والتي استمدت مناهجه من كل الجوانب والذي يعتبر بمثابة إجراء يفتقر الثبات أو صحة الحكم" (١٥).

في الواقع أن المسألة هنا تتمثل على وجه التحديد ليس فقط في الاعتراف إذا كان مثل ذلك التاريخ قد حدد بطريقة رديئة فإن هذا يرجع إلى ما يمثله ذلك التاريخ من منطقه للتبادلات والتحديات(١٦) وإلى ماله من مقدرة في اتباع كل من الفكرة في تسجيلاتها الرسمية المتنوعة والتغيرات الغير منتظرة(١٧)، بل تتعلق تلك المسألة أيضاً بارتباط مثل ذلك العلم بنوع من منطق مشوش للسلب. وهكذا قد يكون تاريخ الأفكار بصورة حقيقية بمثابة - وذلك حيث نجد أنه فيما يختص بهدف ذلك العلم يتحرك نوعاً من المحور الغير مألوف معه - اركيولوچيا ذات مغزى ثقافي ولاتحظى تلك الفكرة بأي قدر من الدقة. ومن الملاحظ ضمن تعريف لفجوى الذي يجرى على النحو التالي :

من أي نوع تتألف عناصر تاريخ الفكر، هل من العناصر الأولية والدائمة أم من الوحدات الديناميكية المتكررة؟ يوجد اولاً نوع من التضمنات أو الافتراضات الغير واضحة بصورة تامة أو عادات عقلية غير مدركة، كثيرة أم قليلة، تؤثر في فكر فرد أو فكر جيل(١٨).

انه ليس من الضروري أن تتألف فكرة ما من صيغة دقيقة، إن تلك الفكرة تعتبر فكراً أياً كان التعبير عنه بدرجة كثيرة أم قليلة، كما أن تلك الفكرة تكمن بصورة هزيلة ناقصة، بمعنى أنها تكمن في الهامش أو اللا وجود. وتعتبر الفكرة مبهمة وهذا بسبب أنها قد تكون فردية أو جماعية، وقد يرجع هذا أيضاً إلى أنها قد تكون بصورة طبيعية عقلية أو سيكوبيولوچيه أياً كانت عاطفية بدرجة كبيرة أم قليلة وهكذا ربما يتم أولا يتم ادراكها:

يوجد في تاريخ الأفكار نوع آخر من العوامل التي لا يمكن وصفها على أساس أنها مجموعة من المشاعر موجهة صوب انواع متنوعة من العناصر الميتافيزيقية المثيرة للشفقة. وتتمثل مثل تلك العناصر في أي وصف لطبيعة الاشياء، أو في أي تصور للعالم الذي ينتمي إليه الفرد، ويتم تمثيل مثل تلك العناصر عن طريق تعبيرات معينة مثل مفردات قصيدة على سبيل المثال، والتي تبعث - وذلك عن طريق تداعي افكارهم، وعن طريق التقمص العاطفي الذي تولده مثل تلك التصميمات - نوعاً من حالة مزاجية ملائمة أو نغمة شعورية لدى الفيلسوف أولدى قرائه(١٩).

وربما يمكننا اخذ فكرة السعادة في القرن الثامن عشر موضع الاعتبار والتي قام بدراستها روبرت موزي R. Mauzi في كتابه العظيم(٢٠)، تلك الفكرة التي حددت بصفتها مفهوم فلسفي على اساس أنها توقع حماسي متقد للروح.

يمكن التعبير عن فكرة ما بأسلوب ادبي، كما يمكن التعبير عنها بالمثل بأسلوب

فلسفى، فعلى سبيل المثال: نجد أن كلاً من مفهوم الشر والسعادة يستحوذ على تفكير ليبنتز فى كتاب الثيوديسيا بنفس القدر الذى جعل فولتير يقص ويؤلف كتاب كنديد.

وعلاوة على هذا يعتبر الابهام عنصراً متلازماً فى المفهوم ذاته، ذلك المفهوم الذى ربما يعود فى أى وقت أو بعد انقضاء حقبة من القرون إلى مغزاه القديم أو ربما يتحرك بعيداً عنه. ويعد مفهوم الحقيقة Truth واحداً من الأمثلة على هذا الأمر، ذلك المفهوم الذى يعرف عنه جيداً أنه يأخذ مغزى مختلفا - إن لم يكن مضاداً - لكل من المفكرين الذين سبقوا عصر سقراط وافلاطون وديكارت واوجست كونت، كما يعتبر مفهوم الجنون madness بمثابة مثال آخر على هذا، وقد اظهر فوكو أن هذا المفهوم قد عدل من معناه مع الانقسامات المتغيرة بين الجنون والعقل من العصور الوسطى إلى العصور الكلاسيكية.

بمعنى آخر، لقد كان لما تتميز به عناصر مفاهيم الحقيقة من عدم ثبات اثره فى جعل تاريخ الافكار أكثر تعقيداً كما جعله على الاقل ينطوى على تاريخ سيمبوطيقى للمفاهيم المدروسة. ويؤيد لفجوى هذا الأمر قائلاً :

يمثل التحقيق الذى يسمى بالسيميوطيقا الفلسفية. إذ كان لفجوى يعنى التلميح للعوامل المؤثرة بصورة حقيقية فى الاتجاهات العريضة للفكر- جزءاً آخر من العمل، ويعتبر ذلك التحقيق بمثابة دراسة لكل من الالفاظ والعبارات المخصصة لحقبة زمنية معينة أو لاتجاه معين منطوياً فى هذا على رؤية تعمل على تفسير التباسات تلك العبارات أو الالفاظ مع تصنيف الظلال المتعددة لمعانيهم مع وجود نوع من الاختبار للطريقة التى اثرت من خلالها تداعيات الأفكار المشوشة المنبثقة من تلك الالتباسات على تطور العقائد أو التى اسرعت بالتحويل المفتقر للمعنى من نمط فكرى إلى نمط فكرى آخر".(٢١).

بالاضافة إلى هذا ينبغى أن تأخذ الدراسة السيميوطيقية فى اعتبارها أيضاً كلاً من تحليل الشروط الرسمية لتعبير الفكرة مكان صياغتها وتركيبها(٢٢).

يعتبر تاريخ الأفكار تاريخاً غامضاً بكل ما تحمله الكلمة من معنى ولهذا فهو يخضع للجدل: عما إذا كانت الفكرة لا تشتق قوتها على وجه التحديد من غموضها أو من المذهب السلبى ذلك المذهب الذى يعيد اختبار وتغير المعنى القديم للفظ وقد يكون تاريخ الافكار فى الواقع تاريخاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلب ويرتبط أيضاً بالخطاب الذى ينم عن المذهب السلبى، ذلك المذهب الذى يهاجم المفاهيم ويضع كلا منها فى مواجهة وتقابل مع الآخر (العقل والجنون - الحقيقة والزيف، المدنية والهمجية) ويحلل أيضاً التقسيمات الراسخة للمعرفة وربما يعد هذا التاريخ بمثابة تاريخ مغامر، يتحدى ثقتنا ويعيد صياغة وابتكار نوع من التناغمات أو الاتساقات وهذا يكشف عن الاصل لحقيقة اخري مشوشة - غير متجانسة:

لا تعتبر السلبية بمثابة مادة مذيبة، تلك المادة التى لا تعمل على التغير ولكن تهاجم

أنماطا جديدة، وبهذا المعنى فإنها تؤكد: أن الوقت المنطقى للانتقال هو الاختلاط الذى يعد بمثابة الرابطة الضرورية والنشأة الجوهرية للتباينات"(٢٣).

## الحقيقة كمسرح ظل:

يطرح تاريخ الأفكار وكما اطلق عليه روجر كوليس R. Caillois اتساقات مغامرة(٢٤) وذلك حيث انه يعتبر بصورة ضرورية علماً غير مباشر مائلاً تجاه مجالات عديدة من المعرفة، ولا تكمن الفكرة فقط فى نقطة تقاطع الادب والفلسفة، ولكنها أيضاً تكمن فى التاريخ، تاريخ العلوم والاديان والفن والانثربولوچيا والابستمولوچيا ولابد هنا - فى هذا الصدد - أن نعرض اقتباس لفجوى مرة اخرى:

ينشد المؤرخ وذلك بعد استخلاصه لأية وحدة فكرية تتابع تلك الوحدة وذلك من خلال اكثر من فرع "أو من خلال كل فروع التاريخ والتى فيها تبرز تلك الوحدة الفكرية بدرجة هامة وأياً كانت تلك الفروع هى ما يسميها فلسفة، علم، ادب، فن، دين أو سياسة"(٢٥).

ويعد هذا بمثابة المسلك الذى اختاره ناقد مثل جين استاروبنسكى والذى يسلكه عندما يتفحص هيكل لغة ما أو كتاب مونيثى بشأن الكآبة، أو الذى يستخدمه بصورة أكثر عمومية عندما يتفحص الروابط بين الطب والادب.

ولا يعمل تاريخ الافكار، وذلك فيما ينطوى عليه من التباسات على ايضاح الحقائق والحدود الراسخة، بمعنى آخر، يزيد غموض الاشياء وذلك كى يتبصر الأمور بصورة أكثر وضوحاً، ويزيل النقاب عن الامور. وان تلك الالتباسات أيضاً لا تزيد عن كونها عملا سلبيا.

وكما يتضح من الدراسة الاتيمولوچية etymology لتاريخ الافكار أن الفكرة فى اليونانية تعتبر بمثابة الشيء الذى يمكن ادراكه ولكن فقط عن طريق التحول من الظهور الواضح، وهذا يعد بمثابة رفض للهيئة الحقيقية المباشرة وذلك ضمن مجال وهمى للتظاهر يضع الاعتقاد.(٢٦)

ومما لاشك فيه أن مؤرخ الافكار، والذى يسير على نسق الفيلسوف الافلاطونى يعمل على فصل الموضوع الحقيقى وذلك كى يحدد التباسات مفهوم ما ويعمل على توسيع نطاق تلك الالتباسات وهو هنا انما يحاول فصل المظهر عن الحقيقة ومع ذلك يوجد الكثير من الموضوعات لحلها بشأن المظاهر المشوشة. ويشارك مؤرخ الافكار شأنه فى هذا شأن الكاتب فى التجربة الغربية لحركة التنوير. وينشد مؤرخ الأفكارشأنه فى هذا شأن الكاتب فى التجربة الغربية لحركة التنوير. وينشد مؤرخ الأفكار تحقيق الشفافية للفكرة فى العالم،

الانسان، الوجود ونور الحقيقة، ذلك النور الذى يبهرنا بشدة حيث إنه يومض مع شيء من الطيف. ومن الملاحظ أن كلاً من كلمة الصورة eidos وكلمة الفكرة idea تشتق فى الواقع من الفعل eidenai والذى يعنى أن تبصر وان تعرف :

"لا يمكننا تحديد مدى جراءة افلاطون فى استخدام كلمة eidesوذلك حيث أنه يظهر شخصيته فى كل الاشياء. وتستخدم كلمة eidos فى لغة الحياة اليومية للاشارة إلى المظهر الذى قدمه شيء ما لبصيرتنا الطبيعية. وينشد افلاطون فى تلك الكلمة شيئاً لا يمكن توقعه على الاطلاق. فهو يتطلب أن تشير تلك الكلمة على وجه التحديد إلى الموضوع الذى لا يكون مرئياً لبصيرتنا الطبيعية"(٢٧).

ينشد مؤرخ الافكار تحديد والتغلب على الحد الخاطئ بين كل من المظهر والفكرة(٢٨) ويعمل فى نفس الوقت على ادماج نوع من المذهب السلبى ضمن ثنايا خطابه، ذلك المذهب الذى يعمل من حيث مبدأ الفكرة على تحويل تاريخ الثقافة الغربية إلى نوع من العمل الميتافيزيقى (٢٩). كما أنه يعمل جاهداً أيضاً على كشف النقاب عن حجب الفكرة وغموض الموضوع الحقيقى، وهذا الأمر يتماثل تماماً مع نقاب بوبيا Poppeia، ذلك النقاب الذى يراه استاروبنسكى دالاً بصورة حقيقية على عمل الكاتب:

"ويثير الموضوع الخفى نوعاً من الفتنة. فعلى سبيل المثال لماذا عملت بوبيا على اخفاء مجال وجهها، إذا لم يكن هذا الأمر يهدف إلى زيادة فتنة محبيها؟ حقيقة ينطوى ايهام واخفاء الشيء على قوة غريبة، تلك القوة التى ترغم العقل على التحرك صوب الشيء الذى يتعذر الحصول عليه، ويمكن فى هذا الأمر أن يضحى بكل شيء يملكه من أجل غزو ذلك الشيء المبهم(٣٠).

وربما يعتبر تاريخ الافكار بمثابة مخاطرة بالشفافين وبالحاجز(٣١)، بالنهار وبالليل، بالضوء والظلام، بالنظر والعالم.

تنكر الفكرة نفسها وتنبثق فقط من الشيء الحقيقى، وذلك كى يتم الاشارة بصورة أكثر وضوحاً إلى الظلام الاصلى : لقد كان الظلام فى البداية ابعد ما يكون عن وجهة الغموض. فيعمل الليل المنبثق من التشوس على توليد الضوء(٣٢). ويكون الكهف مؤهلاً لتواجد العتمة والظلمة. فى الواقع لا يمكن للفكرة المنعكسة أساساً أن تشكل أى شيء من فهمنا فيما عدا أنها تكون بمثابة مسرح ظل. وهكذا يتم تمثيل الفكرة فى الادب: فهى تنشئ اللغة للرواية، الدراما، أو الشعر وتعرض نفسها فى صورة رمز واستعارة. وتعتبر الفكرة الادبية بمثابة التأثير المجازى والرمزى للنص، كما أنها تعتبر أيضاً بمثابة الادراك للشكل والصورة التي يمكن تسميتها بالخلفية، الشخصية، الحدث، والنص ذاته وتعتبر هى أيضاً بمثابة الاصل لمعنى معين بعيداً عن المذهب الرمزى، وكل هذا يبدو واضحا وذلك بسبب أن الشكل يعتبر كاملاً.

ويعتبر تاريخ الافكار متشابهاً تماماً مع النظرة الدقيقة للمذهب السلبى نظرة العالم بالاركيولوچيا عندما يقوم بتصنيف الحدود الخاطئة والاثار، ويتماثل ذلك العلم أيضاً مع نظرة المشاهد الذى يراقب تاريخاً يعرض موضوعاً مثل الدراما، ويتشابه أيضاً مع نظرة المفكر الميتافيزيقى، ويعمل هذا العلم أيضاً على كشف النقاب عن الموضوع الحقيقى بصفته سلب للفكرة، وعن الفكرة ذاتها بصفتها سلب للدليل الواضح الجوهرى للحقيقة.

## ٣ - المنطق اللامتجانس للفكرة

### بردجما عدم التجانس.

لقد لاحظنا أن تاريخ الافكار يظهر بصورة مائلة، وهذا يعنى أيضاً أنه ينشد تقويم واحد من مظاهر الضعف فى تاريخ العادات العقلية. وينبغى على تاريخ الأفكار أن يطرح تساؤلات بشأن طبيعة العلاقة بين تمثلات العالم والتكنولوچيا والحالة التطورية للاشكال المختلفة من المعرفة، كما أنه بالمثل ينبغى أن يتفكر فى كيفية التحرك والانتقال من نسق فكرى إلى أخر. هل يوجد نوع من الانفصال الابستمولوچى أم لا؟ بمعنى أخر كيف يؤثر المذهب السلبى؟ فطبقاً لالكسندر كواريه يعد الانتقال من نسق للتماثل العلمى إلى نسق آخر بمثابة شىء أساسى وشىء ثابت. بالفعل تحقق ثورة كوبرنيكوس التحول من عالم مطلق إلى عالم آخر. لانهائى مطلق منطوياً فى هذا على تغير جذرى ابستمولوچى مع نتائج فكرية عديدة مثل : ظهور المفهوم الحديث للفرد والانفصال عن الاله، وابدال ما يسمى بالتأمل العملى محل النشاط العلمى، هذا بالاضافة إلى ميلاد المفهوم الحديث للادب والسياسة. ويمتد اتساع تلك الثورة متجاوزة قرابة اربعة قرون من الزمن: من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر: "لم يكن التحول الروحى - الذى اتصوره - بمثابة تغير مفاجئ وذلك حيث أن الثورات أيضاً لها تاريخها الخاص"(٣٣). ويعتبر ذلك الاتجاه المعتد، والذى يجمع بين طبيعة اساسية للاكتشاف - والذى يعد بمثابة سلب للنظام القديم مع خطوات متعثرة فى الطريق الفكرى هو الذى يدعو إلى مثل ذلك الأمر (الثورة الكوبرنيكية)، ذلك الاتجاه الذى اوحى به كواين T. S. Kuhn خلال مفهوم البردجما paradigm ولقد شعر كواين أن تطور الأفكار العلمية ليس معززاً بالقدر الكافى لذلك الاتجاه، كما أن التحول من نسق تمثلى إلى نسق اخر أو من بردجماً إلى آخر يحدث من خلال الازمات(٣٤).

ويمثل البردجما الذى يعد بمثابة مفهوم يمكن له أن يمتد إلى نطاق تاريخ الافكار - عمل فكرى للسلب كما أنه أيضاً يمثل المقدمة لنوع من عدم التجانس الذى يعمل على تجويف نمط جيولوچى ذى حدود خاطئة فى التمثل الذى يدمر النظام القديم ومع هذا فإنه مازال يتضمنه.

إن اللاتجانس يمثل الحالة التى تستتبع تدمير نوع من التوازن أو التجانس ومع هذا فإنه يسمح للنظام المعارض أن يقدم نوعاً من الحدس أو الاستقراء بمعنى أن ظهور التدمير والتدخل هذا يعتبر امراً ضرورياً أو أنه تعديل متعمد.(٣٥)

وربما يكمن تاريخ الافكار فى ذلك النوع من الكتابة التى تعمل على الكشف عن المركبات اللامتجانسة للافكار، وعن الاتساقات والحدود الخاطئة والتى بمحاذاتها تعمل المفاهيم على تصنيف ذاتها، كما انها تنم أيضاً عن العواقب الانكارية (٣٦) للتمثلات - حقيقة يعتبر هذا النمط من الاستمراريات الغامضة هو ذلك النمط الذى كان ينشده فوكو(٣٧)، وهو أيضاً النمط الذى قدمته بالتحديد ميتافيزيقا الفكرة، ذلك النمط أيضاً - إذا لم يكن - كما سنرى - هو اللاتجانس لمصدر الديانة المسيحية.

فى الواقع يظهر الموضوع الحقيقى أياً كان ثقافيا أم ماديا بصورة غيرمتجانسة أو كما يفضل القول بإنه مشوش أو غير منتظم Chaotic(٣٨).

## اركيولوچيا الكاوس:

يتعلق هذا الموضوع بشدة بكتابة نوع من الاركيولوچيا ذات انقطاعات ابستمولوچية، وتجمع مفهومى وانكسارات ثقافية، وهى اركيولوچيا تنطوى على اخطاء واضطرابات وعلى افكار مهزورة وعلى ثنايا متعددة أيا كانت تلك الاركيولوچيا: فن، ادب، علم أو سياسة، هى نوع من اركيولوچيا نشأة الأفكار (كما هى اركيولوچيا لنشأة الاشكال) كما أنها أيضاً اركيولوچيا للكاوس المنبثقة من كل من السلب والتنوع الثقافى.

وهذا يرجع إلى أن تاريخ الافكار لابد وان يترك خلفه الاسطورة الغير مدركة المنبثقة من نموذج عالم الاثار فى القرن التاسع عشر التى تنص على : أنه لا يوجد هناك أى نوع من الاساس والذى يمكن للفرد المنفصل عن الاله بمقتضاه من ترسيخ وتثبيت دعائم نفسه واكتشاف اصل كامن(٣٩) حتى عن طريق كشف العمق الچيولوچى واللاستمرارية لاشياء الباطنية.

يوجد اليوم مجال لنوع فقط من اركيولوچيا غير منظمة، تلك الاركيولوچيا التى تنسب إلي المؤرخ مهمة التفكر بصورة حقيقية فى السلب: بمعنى ازدهار الأفكار، والأفكار الثقافية بنفس طريقة نشأة الظواهر. وكمجموعة غير منظمة، وكايديولوچية مفكرة أو كشظايا للمفاهيم. ويدعو فى الواقع المنطق السلبى للفكرة إلى الرفض بدرجة أقل مما يدعو إليه من تمزيق وتحويل للنظام الثقافى إلى فوضى ثقافية: ومما يؤدى إليه من تحويل للأسس الميتافيزيقية إلى شىء أكثر قدماً من تلك الفوضى أو من تلك اللاانطاقية: من الملاحظ أن الأصل المضطرب لمثل ذلك الشىء الذى يمكن وصفه بانها ريح عاتية - يظهر فى حقائقنا وخلف صياغة المفاهيم وحول عقيدتنا:

"لقد كانت الارض بدون شكل وكانت فارغة، وكان الظلام دامساً وتحركت روح الاله فوق سطح المياه" (السفر الأول والثانى)(٤٠).

ولهذا يحاول تاريخ الافكار أن يعرض ويبين لنا أن التجربة الفكرية الغربية تتكون من نشآت متوالية حتى تم خلقها.

وهكذا ينبغى علينا فهم التحرر من وهم العالم على أساس أنه نشأة حقيقية: نشأة العصرية حيث يتم تقسيم حركة التنوير، وحيث تنبثق الحقائق وحيث يتحول العالم المغلق إلى عالم مطلق، ويتم تحلل المجتمع الانسانى إلى افراد والابدية إلى لحظات والكلية الواضحة للوجود إلى اسطح هندسية متعددة.

ينبغى تناول قصيدة جون دوان الشهيرة والتى تؤكد على هذا الانفجار الاصلى والذى قدمه العلم الكوبرنيكى المتدفق فوق اثار النظام الكونى لارسطو:

"فلسفة جديدة فى الكل تنادى:
عنصر النار قد انطفى تماماً
فقدت الشمس والارض، حتى عقل الانسان
واعاد يوجهه إلى ما يصبو إليه.
ويعترف الناس صراحة
وقد ولى هذا العالم
وعندما يلتمسوا فى السماء والنجوم اشياء جديدة
يجدوا أن هذا قد تحطم ثانية.
وأصبحت جزئياته صغيرة
حتى انقضى التماسك" (تحليل العالم ١٦١١)

ينبثق من عواصف العالم مع وجود سفن هائمة للمهرجين والشخصيات المسافرة إلى جزر tolw وجزر Bohu وإلى الحطام التى تستمد فيها حساسية القرن الثامن عشر والرومانسية سعادتها نوعاً من الحقيقة ذات قاسم مشترك: الا وهى فجوة المعنى الجديد(٤١) الجمع بين كل من الجريان واعادة الجريان لكل من الانسان والمجتمع الحديث فى نفس دوامة الطموح.

ولهذا ينبغى لتاريخ الافكار أن لا يقوم بدراسة متصلة لما يطلق عليه هيدجر الانحدار ونهاية الميتافيزيقا، ولكن يجب أن يهتم أكثر بدراسة الاضطراب المستمر للنشوءات المتتابعة أو كما يفضل القول عليها المخاطر الانكسارية للسلب الثقافى.

وقد يتساءل البعض أيضاً عن ما إذا كانت الديناميكية الشديدة للسلب الانكسارى لا يستطيع تفسيرها عن طريق الديناميكية المحددة للعقيدة المسيحية أو كما يقول عنها Marcel Gauchet "دين الخروج من الدين"(٤٢).

## ٤ - تعالى تاريخ الفكرة

### السلب، منطق المعتقد.

إن منطق السلب للحضارة يكمن بصورة حقيقية فى النص الاسطورى - الانجيل - ذلك النص الذى يمثل اساس الحضارة الغربية.

إن الاخبار الطيبة للامور الخافية منذ خلق العالم ربما تعنى - بين الاشياء الاخرى - الاكتشاف لحقيقة دينية وحقيقة ابستمولوچية (ويأتى الدين تحت الابستمولوچيا): ويعتبر السلب بمثابة منطق غامض وديناميكية مسيحية تتحدى المنطق الانسانى للتجانس وتنطوى على نظام ثقافى مميز بالمخاطر اللامتجانسة للانسان والاله.

وقد تجمع اوربا بين اثنين من المذاهب السلبية والتى تؤثر بصورة تامة على متدينين مختلفين المستوى الانسانى والمستوى الدينى.

ويثبت بالفعل السلب الميتافيزيقى (الافلاطونى) وجود الموضوع الحقيقى على الارض فى صورة ظاهرة وفى صورة ادعاء، كما أن هذا السلب يفرض نوعاً من الخطاب الذى يرفض الاراء الخاطئة (التى تعتمد على الظاهرات) مثل الطرق السقراطية وهكذا يعتبر السلب معتمداً على منطق مطلق للتثبيت والتطابق، ذلك المنطق - كما يرى كل من هيجل وماركس - سوف ينتهى كنسق hrypostasis.

"وهكذا يستطيع منطق الحكم (والذى يعتبر منذ عهد افلاطون وحتى هيدجر بمثابة منطق اللوغوس) نقد الاصطلاح المرفوض وذلك عن طريق جعله مناسباً أو عن طريق الارتقاء به من خلال عملية سلب منطق اللوغوس والتى تفهم على اساس أنها Aufhebung وفى مثل تلك الهيئة فإن منطق اللوغوس فى تطوراته الاخيرة (فى جدل هيجل) سوف يسلم بالسلب، وهذا يعتبر بمثابة خطوة مساعدة فى تثبيت الهوية". (٤٣)

وفى اصل الفكر السلب Aufhebung(٤٤). ومما لاشكل فيه أنه مع وجود مثل تلك الاسطر تحت مقارنة تاريخ الافكار. وذلك عن طريق احضار نوع من الدعامة المسيحية، تلك التى اثارت نوعاً من القلق وعدم الاستقرار Confheben والمعنى ولكن عن طريق تحليل قاسى للانسان وتصليب منطق الهوية الذى فيه يغوص بصورة نهائية الجدل الهيجلى.

ومازال السلب طبقاً لفريجه Frege كينونة وهمية، وهذا يرجع إلى أنه من غير المحتمل انكار - من خلال الحكم - الكائن الذى يعرض هذا الحكم وهذا أيضاً بسبب أن

السلب لا يمكن تصوره الا كشيء باطن لوعى الموضوع (٤٥). إن الشيء الباطن بالنسبة لفريجه ليس له وجود ولكن فرويد - وذلك من خلال نظرية اللاشعور - كان يطبقه على الوجود موضحاً أن ذلك الوجود يسلم بوظيفة الافكار التى لا تعتبر ملازمة بالنسبة للحكم بل وتعتبر مسببة لمعنى معين وذلك بسبب أنها تنشئ الدلالة للوعى الانسانى.

ويعتبر السلب بمثابة Aufhebung للكبت ولكن بدون أن يكون موافقاً بتلك الطريقة على كبت الشخص نفسه (٤٦). ويجد فرويد هذا السلب فى رفض الطفل على سبيل المثال والذى يرى نفسه منعزلاً. ويعد السلب الملازم للحكم بمثابة الموضوع المحصور، حاجز لامتصاص للحركية المعروفة على أساس أنها رفض أو كما يفضل القول بانها سلب.

يرى هيجل فى الواقع أن السلبية مختلفة عن اللامعنى وعن الرفض تعتبر بمثابة المفهوم الذى يشكل العلاقة الدائمة بين الحركية التى تفوق الوصف وبين تصميم تلك الحركية الرائع(٤٧). وهذا يمثل بالفعل الحقيقة الباطنية للدين ويمثل أيضاً هدف اللاهوت. ذلك الذى يسميه الفيلسوف الالمانى فى كتابه "علم المنطق"، (المجلد الثانى) الاصطلاح الرابع للجدل الحقيقى. والذى يرتبط به ظهور الثلاثية وانبثاقها من الفهم.(٤٨) وهذا يمثل أيضاً الظهور المطلق للاله فى الوعى.

وربما بهذا المعنى ينطوى الانجيل على تعليم الانسان المتمثل فى السلب الدينى الذى لا يمكن تحديده وذلك بسبب أنه يشير إلى أصل الاله فى الانسان واصل الانسان فى الاله مع الاشارة إلى عدم تجانس الدين المسيحى الذى يجمع بين تأصيل الانسان وسمو الاله، الذى يتمثل تجسيده فى الخلق وجامعة أيضاً بين الحب كدليل والصليب كرمز.

يشكل اللاتجانس للديانة المسيحية صعوبة بالغة فى النفاذ إلى طريق الاله كما أنها تشير إلى احتمالية تحويل الموضوع الدينى إلى النسيان(٤٩). بمعنى التحرر من وهم ذلك الامر.

ويتمثل لا تجانس العقيدة المسيحية بالتحديد فى الصليب يبنى الاله الصليب على ابنه: إن المسيح يفدى الجنس البشرى وذلك بسبب أنه فى عاطفته ينكر نفسه على أساس أنه اله وذلك من خلال كل من المعاناة والموت وهكذا فإنه يعود إلى حدوده الاساسية كانسان. ولكنه يموت كانسان فى استشهاده فى صورة الصلب، وإن مثل تلك الطريقة التى ماتت بها الطهارة والبراءة لترفض وجود المسيح فى صورة انسان كما أنها تظهره حتى قبل البعث بمثابة ابن الاله.

وهكذا إذا كانت المسيحية تعتبر بمثابة ديانة الانفصال عن الدين فهذا يرجع إلى أن الصليب قد بنى على أساس الدين والانسان. ان عقيدة مثل الصليب لتعتبر بمثابة جوهر الدين، كما أن مثل هذا الدين للصليب يظهر ذاته فى صورة عدم الافتتنان المعاصر

بالاشياء ويظهر ذاته أيضاً فى حطام العالم وفى اندثار المغزى أو فى ازمة الثقافة ويظهر ذاته أيضاً فى صورة عودة الانسان كموجود – من اجل – الموجودات.

إن الصليب فى كونه منطقا ذا اربع اصطلاحات، فيما يقوم به من بعث نوع من عدم الاستقرار الذى يتخلل كل منطقه التجانس وذلك عن طريق ما يحتفظ به من قوة فعالة لمذهب السلب وعن طريق تأثيره كأسطورة سرمدية، انما يقوم أيضاً بتجسيد الجدل السلبى الذى طالما نشده تيودور ادرنو ذلك الجدل الذى يتبع فقط ما يسمى "منطق التشويش" logic of dislocation(٥٠).

يظهر الانجيل بصورة مستمرة المنطق الحاسم للسلب(٥١). ذلك المنطق الذى يحدث اهتزازاً عنيفاً فى الضمائر بالقدر الذى يثير سخط التابعين(٥٢)، وبالقدر الذى يثير الريب، حتى احتمالية الأفكار وذلك عن طريق ما يقوم به ذلك المنطق من الارتقاء بأسطورة مملكة السماء بصورة البعد من اليقين الانسانى:

ينادى المسيح دائماً بالحب ولكنه يموت نتيجة الكره الانسانى، يمتاز بالعودة ولكنه مع هذا قد هزم. وهذا بالفعل يمثل دين الصليب الذى يثقل به الاله الفكر الانسانى، الاسطورة والسلب الديناميكى، والتباين الغير متجانس للدين، مبرهناً فى هذا عن حب المطلق:

"إنك من هذا العالم، أما انا فلا" (القديس جون ٨ – ٢٣)

وهذا ربما يمثل الاسطورة التى يكشفها تاريخ الافكار:

عمل السلب والمنطق المسيحى للصلب (العدم التجانس) حاملاً الجنس البشرى على تحقيق نشأته الخاصة فى التحرر من الاله وذلك عن طريق تحرير واسع ثابت من الوهم. وهذا ما يوحى به كلاً من سفر التكوين وسفر الخروج بصورة مستمرة.

بريق العالم:

وكما ذكرنا سابقاً فإن تاريخ الافكار قد اميط عنه اللثام وانكشف، واخيراً هاهو يفصح عن تلألئ وبريق وعن رداء الحنين إلى العودة إلى الشفافية الاولى البدائية كما يعبر عن توقع وانتظار الصبح الملهم فضلاً عن انبلاج وجيشان الشفق.

فالتاريخ الفكرى للانسان يفصح عن داء الحنين للكلمة الالهية الصافية الواضحة بنور صدقها الذى تستلهم منه الأفكار والكتابات دليلها وبرهانها. وفى الانكار أيضاً نشر للنور فى ظلمات العالم وازاحة للظلال التى تحيط بكلمة الله: وتعاقب الليل والنهار يصدم العقل ويسبب له حيرة وعذاباً فى التفكير والتنوير ينشر شعاعه أو يحجبه – وها هى فكرة يونانية خيالية ومبهمة، الايمان ينيرها وتحمل شهادة علي مجد "يهوا" الواضح وشهادة كذلك على مجد المولود المسيحى، ومجد العالم "المبتدع.

تحرير العالم من الوهم هو حجب للنور، وتداخل الجلاء مع القتامة فى نزول نور الله على العالم وارتفاع شعاع التنوير فى ذلك المجتمع،

وفى الحقيقة فإنه يبدو أن الصليب الذى شيد على النور الإلهى بالفطرة قد صاحبه أيضاً وفى سياق تلك العاطفة المنحرقة للتطهر، كشف للظلام المهيمن على الارض كلها. وتاريخ الافكار يمكنه فقط أن يسجل ويكشف هذا التحدى الصارم لا "الليلة المظلمة St. john of The cross عن هذا التحدى الحاسم لتلك الحداثة والعصرية التى تتطلب من المؤمن أن يكون ايمانه زئبقياً بدأ من السيد ايثهارث وحتى بسطال فإن ذلك التحدى يمكن رؤيته فى الادب.

تأمل فى الكآبة والسوداوية التى كثيراً ما هاجمت باصرار الكتاب بين القرنين السادس عشر والثامن عشر من مونتينى إلى فلوبير إلى بودلير، ولاحظ مرة أخرى حيث ظل سارتر ساهراً وأيضاً Celine ومالرو مع هيدجر.

ولكن تاريخ الافكار يمكنه أيضاً أن يوضح ما هو أكثر من ذلك الاتصال أو تلك الصلة الضالة بين ذلك الحجب للنور وبين ذلك الحلم الانسانى بالانتعاش والحياة من جديد، ذلك الحلم باعادة نشر نور الله من خلال الادب، من خلال المطلق، أو نقاء وطهارة المعنى.

مثل تلك الرغبة فى كتابة المطلق الادبى، والتى تعاظمت فى القرن التاسع عشر مع الرومانتيكية الالمانية، تلك الرغبة فى كتابة ادب نقى خالص، ذلك الادب الذى يجب أن يتعانق مع النور مفجراً استعارة أو اضاءة شعرية أو لحظة من الكمال Melville إلى مالارميه ومن رامبرنت إلى proust.

وسيظل تارخ الأفكار الغربية مكتوباً ليشير اساساً إلى أنه لا يجب أن يكون هناك تراجعاً أمام المساعى الطموحة الرامية إلي تجريد الطريق الغربى من الفلسفة الكونية. ونرى أنه من الممكن أن نعرف تلك الفلسفة أو بالاحرى ذلك المنطق كنوع من الإنكار جوهره وقوته المحركة يتمثلان فى اللاتناسق أو اللاتماثل القاطع بين الله والانسان والذى سبب ميلاد الثقافة الاوربية ومادة تكوينها الدائم.

وتاريخ الافكار لو كان ثابتاً لا يستطيع أن يساعد الا فى وضع او افتراض نظرية نوعية للمعرفة الثقافية حيث يرفض أن يحصر نفسه فى مدخل وصفى مبسط لما يمكن الانسان من تخيله وكتابته.

"مملكتى ليست ذلك العالم" ربما كانت تلك العبارة على وجه التأكيد واحدة من الكشوفات الاساسية، للمواد المخبأة منذ خلق العالم، والتى دائماً ما تحطم الواقع والادراك فى انكاره الالهى ملقية بنا فى تقلبات ثقافية ينهار فيها منطقنا وكياننا، ومشكلة معرفتنا الزائفة الوهمية داخل خرائب واطلال حفريات ماقبل التاريخ.

هذا هو مارغب تاريخ الأفكار أن يكون عليه: أن يكشف وأن ينضج عن الأفكار

السائدة فى الثقافة الغربية، وإن يرفع الحجاب القابع على كياننا الثقافى: صليب الحقيقة الدينية التى تسبب اضطراباً لافكارنا إلى درجة انكار الالوهية ذاتها وان تولد افكار أخرى ومواد اخرى للمعرفة، ناسياً الله: ولكن حيث ينتعش دائماً المنطق المنكر أو السلبى للمؤمن.

ولذلك، قد يبدو الغموض هو التفسير الوحيد للثقافة الغربية: التقاطع اللاتناسق المستمر بين الله والانسان، والصليب الذى يحمله الانسان على ابن الله والصليب الذى يحمله الله على ابن الانسان، التصالب المتقاطع للمعنى.

وذلك فإن تاريخ الافكار ماهو إلا اعتراف بتمثيل مطول للصلب، صلب الانسان والعالم، الكاتب والادب.

## ملاحظات

١ - لفجوى : سلسلة الوجود الكبرى. طبعة جامعة هارڤارد - كمبردج ١٩٣٦، ١٩٦٤. وللكتاب ترجمة عربية صدرت بيروت.

٢ - تعتبر Girard بمثابة هامش وذلك حيث يهدف بحثه بصورة أكبر إلى ترسيخ نوع من انثربولوجية جوهرية أكثر من استكشاف للادب.

٣ - ميشيل فوكو : أركيولوچيا المعرفة، باريس جيلمار ١٩٦٩، ص ١٩ وقد ترجم إلى الانجليزية بعنوان اركيولوچيا المعرفة، لندن، روتليدج ١٩٩٠ وله ترجمة عربية بعنوان حفريات المعرفة قام بها سالم يافوت بالمغرب.

٤ - ر. كلاوس cohérences aventureuses صادر عن جيمار باريس، افكار، عام ١٩٧٦.

٥ - M. Gauchet: تحرير العالم من الوهم، باريس، جيمارد ١٩٨٥ ص ٢٣

٦ - ديبرونت : مشكلات ومناهج تاريخ علم النفس الجماعى، حوليات E.S.C. ١٩٦١ ص ٣-١١.

٧ - ل. فيفرى : مذاهب ومجتمعات، اتين جيلسون والفلسفة منذ القرن الرابع عشر، حوليات E.S.C ١٩٤٨.

٨ - فوكو : اركيولوچيا المعرفة ص ٢٢.

٩ - ريتشار R. CHARTIER : تاريخ عقلى وتاريخ العقليات: مسارات وتساؤلات، فى تاريخ فكرى وثقافى من القرن العشرين، باريس، الين ميشيل ١٩٨٨ ص ٢٠٧.

١٠ - ل. فيبڤرى: مشكلة عدم الايمان فى القرن السادس عشر SIECLE. دين ١٩٤٢، اعاد الين ميشيل نشره ١٩٦٨ ص ١٤١ - ١٤٢، وهذا العمل يوجد بالانجليزية تحت عنوان "مشكلة عدم الاعتقاد فى القرن السادس عشر كمبردج طبعة جامعة هارفارد ١٩٨٣.

١١ - سنحاول تعريف الافتراضات الابستمولوچيا لهذا التحليل التكوينى فى ملحق اخر لهذا المقال (الجزء الثالث: المنطق اللامتجانس للفكرة).

١٢ - يعتبر الحطام الذى تثيره الافكار داخلى بمثابة امر كبير فينخفض كل شىء إلى لاشىء. يفتى

كل شيء ويتلاشى، ولا يبقى إلا العالم فقط. ما عمر هذا العالم؟ هنا اجد نفسي سائراً بين سرمديين".

١٣ - شذرة : "لا يتعلق الفكر الانساني بوجود الاهداف، لكنه يتعلق فقط بقدر تلك الاهداف في الطبيعة. في أ. بوجيين A. BEGUIN : النفس الرومانتيكية والحلم، باريس JOSE CORTI ١٩٣٩ ص ٨٩ .

14 - Fragmente aus dem Nachlass eines jungen, Physikers Heidelberg 1810.

١٥ - فوكو: اركيولوجيا المعرفة ص ١٧٩.

١٦ - م. ديلون : فكرة طاقة تحويل الاضواء، باريس P.U.F ١٩٨٨ ص ١٤

١٧ - المرجع السابق ص ١٥.

١٨ - لفجوي: سلسلة الوجود الكبرى ص ٧.

١٩ - المرجع السابق ص ١١.

٢٠ - ر. موبزي: فكرة السعادة في القرن الثامن عشر، باريس، ارمندكولين ١٩٦٠.

٢١ - لجوي، ص ١٤.

٢٢ - ديليون: فكرة الطاقة ص ١٥ : يتنوع مغزى فكرة ما وذلك طبقاً لما قد تظهر فيه تلك الفكرة من رسالة نظرية، ليضيف شعري، أو في رواية ...

٢٣ - ج. كريستيفا : ثورة في اللغة الشعرية، باريس Seiul ١٩٧٤ ص ١٠٢ وللكتاب ترجمة انجليزية صادرة في نيويورك طبعة جامعة كولومبيا.

٢٤ - ر. كلاوس، المرجع السابق.

٢٥ - لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٥.

٢٦ - تعتبر اسطورة الكهف اغريقية، ولكن يظهر الرمز ايضاً في الانجيل من رفض للغير، ومن الملاحظ أنه في كل حالة، وهذا امر طبيعي مع التغيرات يرتبط ضوء الحقيقة بخيالات.

٢٧ - هيدجر: مذهب افلاطون في الحقيقة، في المشكلات الثلاثة، باريس جيليمارد ١٦٦ ص ١٠٢-٦٣.

٢٨ - ج استاروبنسكي : العين الحية، باريس جليمارد ١٩٦١ ص ٢٣ وللكتاب ترجمة انجليزية بنفس العنوان، كمبردج، طبعة جامعة هارفارد ١٩٨٩ "إذا تم اجبار العين المنعكسة على الامتداد فيما وراء انعكاس المحنة فإنه في هذه الحالة، يلتمس الحديث التام (ألا وهو الشعر) قوة اخرى مماثلة كي تتجاوزها.

٢٩ - هيدجر : ماهي الميتافيزيقا، فرنكفورت ١٩٤٩ (وقد ترجم الاستشهاد من النسخة الفرنسية، باريس، تاسن ١٩٨٥ ص ٦٥) وفي نفس الوقت تنحل مسألة العدم في الهيكل الميتافيزيقي ككل ولهذا فإن تلك المسألة تقيدنا بمسألة اصل العدم.

٣٠ - استاروبنسكي : العين الحية ص ٩.

٣١ - ج استاروبنسكي: الشفافية والعائق، باريس، جيلمارد ١٩٧١ وللكتاب ترجمة انجليزية، شيكاغو١٩٨٨.

٣٢ - س رامنولس : الليل واطفال من الليل، باريس فلامارش ١٩٨٦ "الفصل الثانى" الليل من الكون (دراسة لمعالجة هيزيود لليل).

٣٣ - الكسندر كواريه: من العالم المغلق إلى الكون المطلق، بالتحور، طبعة جامعة جونز هويكنز ١٩٦٩ وقد ترجم الاستشهاد من النسخة الفرنسية، باريس جيلمارد ١٩٧٣ ص ١٣.

٣٤ - توماس كوان: بنية الثورات العلمية، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٠، وقد قارنه نفس مؤلف "التوتر الاساسى" مجموعة من الدراسات المختارة فى التقليد العلمى والتغير، شيكاغو بطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٨. وللكتاب ترجمتين عربيتين.

٣٥ - كلاوس: المرجع السابق ص ٢٠٦.

٣٦ - ب. ماندلبروت: اشياء انكسارية، باريس، فلامايش ١٩٧٥ وعام ١٩٨٩ وله ترجمة انجليزية بعنوان "هندسة الطبيعة الانكسارية" ١٩٨٧. تشترك الاشياء الطبيعية فى هيئة غير منتظمة أو منكسرة. ولقد طورت وذلك لدراسة مثل تلك الاشياء. كما استخدمت أيضاً هندسة جديدة للطبيعة، حقيقة قد صممت الفكرة الرئيسية عن طريق استخدام واحد من المرادفات الجديدة وتعتبر كل من fractal object - fractal تعبيرات قمت بابتكارها من الصيغة اللاتنية fractus والتى تعنى شيئا غير منتظم أو مكسور.

٣٧ - فوكو: اركيولوجيا المعرفة ص ٩.

٣٨ - قارن على سبيل المثال: ج جيليك: نظرية عن الفوضى، باريس، الين ميشيل ١٩٨٩.

٣٩ - ويعتبر هذا شيئاً ضرورياً بالفعل من مفهوم Volksgeist الذى قدمه جون بيلفورد هردر فى Auch eine philosophie der Geschichte ١٩٧٤ تترشح الحقيقة التى هى بمثابة الروح للامة فى ارض ميلادها.

٤٠ - قارن م. سيرس، Cenese باريس، جراسيت ١٩٨٢ ص ١٧٥، بمعنى اخر يتم الاحساس بميتافيزيقا بطريقة مجازية من خلال علومنا الطبيعية ولهذا لم يكن يرجون مخطئاً عندما قال إن الميتافيزيقا تعتبر بمثابة استعارات حقيقة راسخة.

٤١ - رامنوكس: الليل واطفال من الليل ص ٧٥: فى التقليد اليونانى كان أول شيء ظهر، وأول شئ له اسم هو العماء الذى كان يظهر وينمو بمعنى فجوة أو صدع. تلك الاشياء لم تسبق بأى شيء لم يولد او بأى شيء يحمل اسماً معيناً لذلك من الصحيح أن نتحدث عن الاصل والنشأة وليس عن الخلق.

٤٢ - Gauchet : تحرير العالم من الوهم ص؟

٤٣ - ج. كريستيفا Recherches pour une Semanalyse باريس Seiul ١٩٦٩ ص ٢٤٩.

٤٤ - يستمد السلب فعلاً متجانساً والذى ينطوى بالنسبة لهيجل على معنى الارتقاء الكبت، الحقد. ويعتبر السلب جدلا، ذلك المذهب الذى ينكر اللحظة السابقة ولكن دون أن يتم هذا بشيء من التفاهة، كما أنه يؤلف عملية الارتقاء تلك العملية التى تمكنه من التقدم إلى مرحلة التأليف.

٤٥ - ج. فريجة: مؤلفات منطقية وفلسفية، باريس، Seuil ١٩٧١.

٤٦ - فرويد Die Verneinung، مجلة فرنسية للتحليل النفسى، المجلد السابع، العدد الثانى

١٩٣٤، قارن تعليق جان هيبوليت، بشأن ج ليكون. مؤلفات د. ديكون، باريس Seuil ١٩٦٥ ص ٨٧٩ - ٨٨٨. "لتقديم شخصية ما على نط غير موجود - هذا بالفعل ما يتناول Aufhebung فى الكبت الذى لا يعد قبولاً للفرد نكبوت.

٤٧ - قارن كريستيفا: الثورة على اللغة الشعرية ص ١٠١ : "يعد للسلب بمثابة الدافع المنطقى الذى يمكن أن يقدم نفسه فى ظل نظريات السلب ونظريات سلب السلب، ولكنه مع هذا لا يمكن أن يقاتل مع تلك النظريات وذلك لأنه شىء مغاير تماما عن تلك النظريات: فنجد أن العمل المنطقى للاتجاه هو الذى يعمل على انتاج مثل تلك النظريات.

٤٨ - المرجع السابق ص ١٠٥.

٤٩ - قارن هيدجر: ماهى الميتافيزيقا ص ٥٩ للنسخة الفرنسية. لا تعنى كلمة "لا" المذهب السلبى، ذلك المذهب الذى يولد مثل تلك الكلمة ولكن يعتمد المذهب السلبى على كلمة "لا" تلك الكلمة التى تستمد نشأتها عن الغاء التفاهة.

٥٠ - ثيودور ادرنو: لهجة السلب، باريس، بايوت ١٩٧٨ ص ١١٨ ترجم هذا العمل للانجليزية تحت عنوان "منطق السلب" لندن، روتليدج ١٩٩٠.

٥١ - وقد يدرك الفرد فى نصوص العهد الجديد عددا لا حصر له من الرموز الاسلوبية للسلب: مثل العزقات، الظروف .. وغيرها.

٥٢ - قارن على سبيل المثال الجزء الخاص بالمرهم النفيس فى Bethany Matthew 2616 - 13.

٥٣ - هذا يبين لنا كيف يمكن للفرد فهم الحكاية الرمزية المسيحية، وادراك الارتقاء واصل المعنى من خلال السمة اليومية للخطاب ويتمثل الوجه الاخر من تلك الحكاية فى سرد منصب على المسيح قبل الخليقة.

٥٤ - سيرس، أصل، ص ٨٥ يعتبر الوجود، كوجود امراً واضحاً مثل وضوح الوجود.

٥٥ - بشأن هذه النقطة انظر y. Våde، السحر الادبى، باريس جيلمارد ١٩٩٠.

# ديوجين

العدد ٩٨ / ١٥٤

## محتويات العدد

# من الانفعالات إلى الدوافع

*تأليف*

*أوليفيه بوت* Olivier Pot`

يبدو أن القرن الثامن عشر الذى ورث نزعة تشاؤمية عن الانثروبولوجيا الكلاسكية التى كان على الأيديولوجيا المتعلقة بالتقدم أن تستوعبها[١]، قد ابتكر مفهوم «شر الحياة » Le mal vivre[٢]. والواقع أن المفاتيح التى يتسنى بها حل لغز هذه الحالة يمكن ان يقدمها تعريف لفظ «الخواء» Vacuus : أعنى خواء الوجود (فلقد أكد بطل احدى القصص فى حوالى ١٧٦٩ قائلا «إنى أجد ف كل مكان فراغا رهيبا»، ووفقا لتعريف جاك ذى فاتالست Jacques the Fatalist[٣] قلقا فارغا يتخلل كل شىء ولا شىء يعمل على تهدئته». والواقع أن مفهوم **شر الحياة** هو لفظ مبتكر وذلك لأنه على الرغم من أنه مصطلح قد أوحت به نظرية الأمزجة («الحالات الهستيرية» بين النساء، «واكتئاب وسواس المرض بين الرجال»،[٤] فان فلاسفة وأطباء التنوير قد ذهبوا بالفعل الى القول بجبرية القدْر التشريحى الذى تفسر فى ضوئه أسباب «آلام الروح». وبهذه الطريقة، ووفقا للقول «**بالعناصر الفسيولوجية** جريا وراء ديديرو Diderot ، فان إثارة المخيلة تمثل بالفعل درجة اثارة الجهاز العصبى أو تهيجه: «**فأحلام الشباب وهم فى حال البراءة تتأتى عن أقصى درجات توتر الأنسجة الليفية** (يقصد الأنسجة الليفية العصبية) والتى تشكل الحوامل الأصلية للرغبات الغامضة، والقلق الغامض، والاكتئاب Melancholy وهى حالات لا يتفهمون أسبابها». [٥]واذا نحن ضربنا فى إثر المقال الخاص «بالبهجة» الوارد بالانسيكلوبيديا Encyclcpaedia،

---

ترجمة يوسف ميخائيل أسعد

فاننا نجد أنه يعرفها بأنها عبارة عن «قلق واكتئاب غامضين» يرتبطان بصفة خاصة بتغيرات فسيولوجية تحدث عند البلوغ، وتشكل حالة تتعلق بالاحساس تتصف بأنها عامة وسوية.[6] ومن هنا فان كل «بهجة» تتضمن - وفقا لهذا التعريف - عدم وجود القلق اذا ما قورنت بموضوعها الخارجي. فالجسم المدرك عندما يرد الى مفرداته المفككة، أعنى عندما تنزع عنه صفته الكلية المجازية[7]، فانه يصير منسحقا ومبعثرا ومجزءا الى جواهر مفردة monads مفعمة «برغبات» وهى تكون شبيهة بتمثال كونديلاك Condillac أى أنها تفقد استقرارها من خلال مجالات قوة العالم الظاهرة، وتصير طوع بنان الطاقة الاقتصادية للأجسام الأخرى على طول الخط، وهى الأجسام التى تحدد نطاقها الخارجي، وقد خرجت عن نطاق القوانين المتناقضة العامة للجذب والطرد التى تتحكم فيها». فهنا فى هذه الدنيا نجد أن كل جزء يتجمع بتجاه الانسجام المركزى للكل، وذلك من خلال دافع impulse. فنحن نتصادم بعضنا مع بعض، ويلقى بنا الى الخلف والى الأمام بالقوة التى تحافظ على نوع من الاتزان والنظام، نشارك فيه بطريقة آلية[8]

وبهذه الطريقة فان النظرية الحسية تنفى عمل الجسد بشكل متناقض وترده الى دافع غير محدد لا يعثر على هدفه فى ذاته، بل فى «نظام عام» افتراضى ولا يخضع لنظام ما على الاطلاق، لأنه يرتبط بخطة غامضة خاصة بالتوازنات، بل وبالاتزانات البدنية بين عناصر الكائن الحى المختلفة homeostases. ففى ضوء النظرية الحسية فان عدم اكتمال الانفعال passion لا يعدو أن يكون ترجمة مجازية لوضع الفرد فى علاقته بنظام يتسم بالفوضى[9]. وحتى عصر التنوير فحسب، نجد أن روسو قد أدان هذا «الاقتصاد الحر للانفعالات» الى حد وصفه بأنه يستهدف احالة ما يستاء منه المرء الى دافع ثقافى، مما يتأتى عنه احرازه لتأثير ايجابى أو تقدمى شامل. كل هذا يكون باسم محور أساسى جبل عليه الانفعال الذى يوصف فى المقال الثانى بأنه علة الثقافة ونتيجتها». «فاذا كان الوعى الانسانى مدينا بالشىء الكثير للانفعالات» حيث «إننا لا نسعى لأن نعرف إلا لأننا نرغب فى المتعة، فاننا على العكس من ذلك أيضا. نجد أن الانفعالات تتوالد نتيجة تنمية معرفتنا»[10] (١٨٢). والواقع أن روسو كان يرغب فى الحفاظ على الانفعال الى أقصى حد - أعنى الى لحظة مطلقة خارج حدود التاريخ - وخارج الشعور الخلقى الذى كان فى حالة فى حالة انبثاق بالفعل (باعتباره لحظة مشخصة) «الغريزة الوحيدة» أو «الدافع البسيط للطبيعة»[11] (١٧٦)، دون أن يستحيل الى «دافع زائف» (٢٢٣) كالشأن بازاء «تلك المخيلة التى تحدث فسادا كثيرا فيما بيننا»

(٢٠٠) وهو «موهبة متمايزة وغير محدودة الى حد بعيد» وتعتبر «مصدر جميع ألوان الشقاء الانساني» (١٧٦). فبناء على هذا الرفض لجعل الدافع هو اللحظة التاريخية للمرور تجاه التجريد أو الفكر» [١٢] يبدو أن «العاطفة الخُلقية» عند روسو لا يمكن أن تكون مرتكزة - كما أراد لها كانط وبالأحرى هيجل - على أساس وسيلة بارعة «لقانون» معين كتعبير عن الذاتية Subjectivity وعن تعالى الشعور فى مقابل الفراغ الذى يتصف به العالم.[١٣]، والشعور إذا استبعدنا ما قدر له من سوء حظ يعيش فى تمامه وتفرده رافضا أن تكون مهمته لكى يحقق تسوية مع العالم الخارجي وهى على أحسن الفروض نوع من الاكتئاب، أو ما أسماه برناردين دو سينت بيير Bernardin de Saint-Pierre - سعادة سلبية» (على النحو نفسه الذى يقال بازاء اللاهوت السلبى) فتكون الطبيعة هى بمثابة امرأة جميلة تذرف دموعها، فهى ما تزال تهبنا من سخائها من خلال اقنعتها المأساوية»[١٤] والواقع أن روسو يحلم بشعور لا يكون مفصوما من خلال وجوده فى العالم، أعنى شعورا واضحا مع نفسه، ويكون سولبسيا (السولبسية solipsism فلسفة تحصر الكون فى نطاق الفرد وفى نطاق خبرته باعتبارها الحقيقة الوحيدة المؤكدة، المترجم) بحيث تكون منسجمة مع الوجود» وفى النهاية فانى «أكون هنا وحدى على سطح الكرة الأرضية».

## عدم تحديد هوية الانفعال والاحساس باللانهاية

إنه من خلال نظرية المعرفة الرومانسية فحسب، أمكن للانفعالات التى تتميز بالحيلة والدهاء أن تضطلع بدور بطولى. وفى بحث مدام دى ستيل Madame de Stael (فى عام ١٧٦٩) الذى كرسته فى مدارسة «تأثير الانفعالات فى سعادة الأفراد والأمم»، فلقد انتقلت من التمييز الذى قرره روسو بين الطبيعة وبين الثقافة الى اتجاه ينحو الى التمييز الداخلى فيما بين الانفعالات نفسها بعضها عن البعض. فثمة الانفعالات «الطبيعية» التى لها هدف محدد بحيث تؤثر على النحو نفسه تقريبا فى جميع الشخصيات التى تمر بخبرتها ( مثل عاطفة الطموح والحسد والبنوة والأمومة بل وحتى العاطفة الزوجية) وفى مقابلها انفعال «العشق» وهو نوع من الحمى يتضمن بصفة مستمرة هدفا خياليا لا يتسنى تحقيقه الا بوسائل واقعية»[١٥] (١٢٩ - ٢٤٠).. ولقد كان هذ الدافع أو الانتحاء هو الذى أرسى بشكل واقعى أساس المثالية الترنسندنتالية للفكر. وتذهب مدام دى ستيل فى دحضها «للمنهج التحليلى» (هذا التعبير تستعيره مدام دى ستيل من الفسيولوجيين)،[١٦] فتؤكد على العكس مما يقرره هذا المنهج أن «تحليل الفكر يضيع نفسه فى غموض الانطباعات». فالحب يحقق دور «فكرة مركبة»، والعاطفة تكون متسامية الى مستوى ما قبل العاطفة.

والوسواس العشقى - «وهو عاطفة خاصة وليست عامة» يحمل معه «شقاء عميقا لدى احتدامه» (١٣٠)، فهو فكرة فريدة تثبت فى الفكر «اعتمادا على موضوع وحيد وهو يرنو الى شىء وحيد ومركز يوحى الى الروح بسمو الفلسفة» (١٣٤) والعمل على احالة بريق ما يتخيله المرء الى تفكر فيستحيل الانفعال الى تأمل، كما أن الرغبة فى البحث عن موضوع خاص بها تستحيل هى ذاتها الى «تأمل فتعمل موهبة اصدار الأحكام على زيادة الشقاء»[١٧]، وباختصار زيادة «الاكتئاب التأملى»[١٨] (١٥٤) الى حد الوصول الى الاحساس بالقلق والفراغ» (٢٤١) وجعل «ما هو خارج عن ذاتيته موضوعا لمباهج غير محددة» فحسب (١٣٥)، كما أن عدم واقعية ما يتم تخيله بواسطة الانفعالات يسمح للشعور بأن يمارس التفكير المجرد فى ذات الحيز الذى تحتله الحساسية، أعنى الاحساس بزواله شخصيا»: ففكرة الموت لا تنفصل عن صورة الحب[١٩]، كما تقول مدام دى ستيل فى نهاية كلامها. وبهذا الصدد فان فراغ الانفعال «يناظر» الغريزة الأخلاقية عند كانط الى حد بعيد[٢٠]. فمنذ أن قام كانط بتأليف كتابه «ملاحظات حول معنى الجمال والسمو» Meaning of Beau-ty and Sublime (١٧٦٦) مؤكدا أن «الحزن بدون سبب لدى السوداوى» انما ينخرط خارج نطاق التشخيص بالاصابة بالمرض مع «الاحساس بالسمو» وفق الحتمية التصنيفية للفكر الخلقى. «فالفضيلة الحقيقية القائمة على أساس مبدأ إنما تضم فى نطاقها شيئا يبدو متوافقا على نحو أفضل مع المزاج السوداوى فى جانبه الأكثر اعتدالا»[٢١]. ووفق التعبير الكانطى الذى أخذت به مدام دى ستيل فان «لا محدودية الانفعال» والذى يتسامى عن التعبير العقلانى ويشكل أساسه فى الوقت نفسه، يكاد يتعذر تمييزه من «الاحساس باللانهائية»[٢٢].

وهنا يستطيع المرء أن يقيس المدى الذى يصل اليه الاتجاه المضاد. فمن سوء الحظ أن عدم المصداقية التى عزاها روسو الى الطريق الخاطىء الذى ينحو اليه الخيال (أو بسبب قصوره) إنما يتمشى مع الرومانسية، وهى فلسفة ترنسندنتالية تنطلق من عدم التوازن البنيوى بين الفكر والعالم. فالانفعال فى سموه الى الحالة الإسمية Nominal (الحب هو شىء يتعلق بالمخ. فكل رغبة انما هى فى الواقع فكرة)[٢٣]، فانه يصير مظهرا للروح. «فالأفكار هذه كائنات حية جريا وراء ما انتحى اليه فيليه دى ليسلى آدام Villi-ers de l'Islle-Adam فيما بعد[٢٤]. والواقع أن عصيان الانفعال على أن يتحدد يذهب على العكس من ذلك الى القول بواقعية الأفكار الفلسفية[٢٥]، والى انعدام وجود الموضوع الحقيقى للذاتية العاطفية التى

تحدث عاطفة مفعمة بالموضوعية الميتافيزيقية كصورة متطابقة، هذا يبعد به كثيرا عن أن يخرط نفسه من خلال وضعه الخيالى الخداعى فيستحيل الى «ايديولوجية[٢٦]، بينما نجد أن استحالة تحديد الانفعال تتطلب على عكس هذا تأكيد واقعية «الافكار الفلسفية» وانعدام وجود الموضوع المناسب للذاتية العاطفية ليستحث عاطفة مفعمة بموضوعية ميتافيزيقية كصورة متطابقة. والواقع أن التحيز الثقافى المكفول للانفعال ( ذلك الشعور المتعلق بالاكتئاب الذى يعتور حياة كل الشعوب)[٢٧] لم يعد تحل شفرته باعتباره تحاتا للحقيقة بواسطة أخيلة الغرور، كما أكد روسو، بل باعتباره التقدم الحقيقى للشعور الذى يصير واعيا بنفسه وبغيابه عن العالم، حيث إن «مسار الروح الانسانية يتجه من الديانات المادية الى الديانات الروحية، من الطبيعة الى الألوهية» جريا وراء الألفاظ المستخدمة فى كتاب «حول ألمانيا de L'Allemagne[٢٨]. وبالاجمال فان مدام دى ستيل تستعير المفاهيم التى أوردتها فى Kulturgeschichte من مقال بعنوان Tragedy فى ملحق لمارمونتال بالاتسيكوبيديا. «فنظام القدر الذى نجده فى التراجيديا الكلاسيكية يدعم مبدأ المساواة الجمهورية، ثم تلاها فى العصر الحديث، نظام الانفعالات الذى تولد عن ملكية مركزية تفضل تركيز الروح وذلك بتحويل الانفالات الى الدخيلة نزولا على طلب نواتهم[٢٩]. ولكن فى هذا التحول الى دخيلة المرء، فان الشعور الذى كان فى السابق متجها الى الخارج بالكامل نحو العالم[٣٠] قد أخذ يتجه الى دخيلة المرء مغضيا عن عالم لأشياء. فبين «وجود دافع غير الدافع الارادى»، وبين عمل القدر الأعمى والأصم الذى يعتبر مشاعر الناس كأنها لا شىء، فان هذا التأمل الصعب «يكون موجها الى نظام ذكى فيه يسأل قلبنا ثم يقدم الاجابات الى قلبنا» (١، ٢١٢ ـ ٢١٣). فظهور الغموض بازاء لانفعالات فى التاريخ يشير باختصار الى بزوغ تمزق فى الشعور من خارجية العالم حيث يكون قد صار موضوعيا موضوعية تامة، حتى يتسنى له اكتشاف ذاته باعتباره ذاتية ناقدة تنشىء النزعة اللاشعورية للانفعال كوعد بكلية عقلانية، وتجعل من أخيلة وفراغ الذاتية المتحولة الى الداخل على ذاتها الموضوع الفعال لهذه الكلياتية.

# نظرية الانفعال وانفعال النظرية

ان «شاتوبريان» Chateaubriand قد ارتفع بغموض الانفعالات الى مستوى الاحساس الميتافيزيقى شأنه فى ذلك شأن مدام دى ستيل. بيد أن تدمير الانفعال الواضح فى عمله قد أجبر الذاتية على أن تتطابق مع الوضع الجمالى للشعور، وذلك هو عمل «الروح» أو «النزعة الشعرية» للمسيحية التى نجد فيها «الطبيعة المغلقة للانفعالات التى لا تعمل الا على ذواتها، دون ما هدف ودون ما موضوع. ولذا فان مرارة الانفعالات المخنوقة التى تختمر بعضها مع بعض» تعمل الآن مثل الظل الذى يلقى به الفكر على العالم، وكاسقاط أقل روعة من الأصل بحيث إنه فى رد فعله «يلون ما تستحثه المخيلة من صور. والمخيلة ثرية وخصبة ومدهشة، بينما الوجود فقير وقاحل وغير مثير». فعندما يفرغ المرء مقومات واقعه من كل اهتمام أو رغبة (بمعنى أن يعيش المرء بكامل قلبه فى عالم فارغ)، فان عدم تحديدية الانفعال يكون مبطلا للفجوة القائمة بين المصير المبتذل Prosaic للعالم وبين الحالة المثالية والشاعرية للروح. وبهذا المعنى وصف شاتو بريان الأخلاق المسيحية بأنها أخلاق جمالية بصفة رئيسية. فطابع الديانة المسيحية ينحو الى حمل الانسان على الاعتقاد بأن «العالم ليس موضوع رغباته، وأن هذا الواقع الموضوعى سرعان ما سوف يفلت من قبضته وذلك بأن تقدم اليه دون توقف صورة ذات جانبين للمعاناة التى يلاقيها فى العالم من جهة،وأفراح السماء من جهة أخرى مما يجعل فى القلب وعيا بالشرور الحالية وبالآمال البعيدة على السواء... إن طابع العقيدة المسيحية يعمل على تشجيع نشوء أحلام لا تنضب «بالشعور الذى يقابل فى الخيال موقع الاكتمال الحقيقى ذى الجمال الموضوعى الوحيد». ولقد رغب شاتوبريان فى أن تظل هذه المفارقة الجمالية التى أفادت الحقيقة الروحية على حساب الادراك الواقعى فى ألا تجد الى العلاج سبيلا. وفى سبيل شرح التأثير الجارح للحقيقة الروحية المجسدة كتلك التى يمثلها غموض الانفعالات بازاء الروح، فانه ابتكر ما اسماه «المشهد الأولى» للرغبة غير المشبعة والاسقاط على ماضى الارهاب الثورى لعام ١٧٨٩ [٣١]. وبتدمير الأبنية الثقافية السابقة، فان الغارة البربرية قد عملت على تقوية هذا النفور من الأشياء المحسوسة فى الحياة كما عملت على الارتباط بغير توقف «بالروح الانسانية ... وبانطباع الحزن، وربما حتى بوصمة خفيفة من بغض الجنس البشرى والذى لم يندثر تماما على الاطلاق» [٣٢]. والواقع أن الثورة العارضة للانفعالات التى تعتبر نتيجة أفرزها التاريخ قد صارت منذ ذلك الوقت الى ما بعده من خلال قلب مناسب للخيال، السببية الداخلية والغائية لهذا التاريخ، كما صارت الصدمة المتأتية عن الواقعة التى تربط

الشعور نبوع من ثورة دافقة[٣٣]. ومن هنا تتأتى الحلقة المفرغة التى لاحظها باندهاش فى كتابه روح المسيحية Le Genie du Christianisme وهى الروح التى ترغب فى أن يستمر الاكتئاب موجودا فى انبثاق من فراغها. لقد كانت ثمرة حياة الرهبنة التى انسحب فيها هؤلاء الناس غير المحظوظين الذين خدعهم العالم، اكتئابا مدهشا ولكنها كانت فى الوقت نفسه ومن خلال جهد غير عادى الغموض نفسه الذى غمر فيه الاكتئاب مشاعر تلك الرهبنة فكان ميلادها الثانى نتيجة لذلك»[٣٤].

والواقع أن هذا الانفعال الأسطورى والجمالى لا يمكن التعبير عنه الا من خلال التعرض لاحدى القصص. فكما هو معروف فان رينيه René قد عمد منذ البداية الى ايضاح موضوع غموض الانفعالات كما عرضه فى كتاب Le Genié التى فهمت لدى نشر الرواية منفصلة على أنها «هراء» بائن. وحيث انها منحت جائزة باعتبارها مثالا «لدراما جديرة بالاعجاب أو التى يتسنى للكتاب المحدثين أن يستوحوها بفضل «هذه الحالة غير المحددة للانفعالات» وبفضل هذا الوضع غير العادى للروح، فان سرد الأحداث الروائية يستمد شرعيته الى الحد الذى يفرز بواسطته الانفعال الغامض للبطل وجهة نظر مجردة يسوق فيها فكره بطريقة موضوعية. «فهى فى الواقع لا تعدو أن تكون فكرا... دون وجود أى عنصر من عناصر المغامرة»، كما تشير مقدمتها الى بنية البطل نفسه معلنا أنها سوف تكون قصة حياته شخصيا أكثر من كونها تاريخا لأفكاره (١٤٢) وتقييما لفلسفته الاكتئابية[٣٥] (١٤٨). ولعلنا نلاحظ أن اختيار فكرة (وهو فى هذه الحالة نظرية غموض الانفعالات) فى دور تلعبه لحظة قصصية غير مسبوقة، انما هو اعلان عن مفهوم جديد للرواية كنظرة كلية مثالية يتم تحقيقها من خلال مستقبل غير محدد للانفعالات. والواقع أنه استمرارا «للقصص الفلسفية» التى شاعت بالقرن الثامن عشر، اعتبرت مدام دى ستيل التى واحدة من قصصها وهى زولما Zulma جزءا متكاملا من كتاب Traité sur la Passion وقد تحققت فيها تجريبيا هذه النظرية. وعلى النحو نفسه فان برنردين دى سانت بيير قد استمدت قصة Paul et Virginie من المسلمات التى قدمت فى كتاب Etudes de la nature. «وفى قوام هذا الكتاب الصغير لا يوجد شىء سوى تطبيقاتى لتلك النظرية على أسرتين شقيتين»[٣٦] وبعد رينيه فان الوضع النظرى للرواية قد تأكد حتى أكثر من هذا فى اتجاه «تاريخ الروح»، التى عملت على تحقيق ذاتها من خلال الغياب «أو عدم الاكتمال الذى أفرزه الوعى الروائى. فبدءا من عمل بلزاك Balzac المسمى La Comédie humaine حتى عمل زولا Zola وهو

سلسلة – Rougon Macquart، انما نجد أنها تتشكل جميعا من اعادة قص منشأ الغائية المثالية التى تبطن سلاسل الأحداث المترابطة والمتباينة للانفعال[٣٧]. والواقع أن الخلو من المعنى أو «غمـوض الانفعالات» كنتيجة للوعى غير السعيد، انما هو فى الوقت نفسه يمثل أفق التوقع horizon of expecta-tion لاحساس لا شعورى سوف يتحقق عبر التاريخ. علما بأن النظرية الرومانسية «للتمزق» Fragment تقوم أيضا على أساس وجود فراغ فى الشعور يتبدى فى نشأة المثالية الكلياتية، الرامية لفكرة الكلياتية ذاتها. ولقد تحدث إدموند بورك Edmond Burke عن لانهائية الصورة الوصفية الأدبية (الاسكتش)، وتحدث ديلاكروا عن «تأثير الاسكتش» فى الخيال وهى الصورة التى تشبه الغموض vagueness ، فتمتد بسهولة بحيث تضم فى نطاقها موضوعات شاسعة vast من الاشارات الموجزة[٣٨].

## غشيان المحارم : «الكارثة الجميلة»

إن أفق التوقع الذى له أهمية يمكن أن تحدد مستوى الرواية – أعنى المدى التخيلى للانفعال، والذى يتجسد فى رينيه من خلال الفكرة الرئيسية فى السر Secret والتى يجب شرحها[٣٩]. والواقع أن القيمة الحاسمة للانفعال ترتبط بحادث مفاجىء coup de theatre ينتهى باعتراف أفضى به البطل فى أسلوب قصة بوليسية[٤٠]، الى شاكتاس Chactas وللأب سـويل Father Souel. والواقع أن الانفعال الغامض وغير المحدد الذى أظلم خيال الشاب فى سياق أحداث القصة كشف النقاب عنها فى نظام ارجاعى للحدوته، لكى يكون نتيجة لحب يتعلق بالمحارم. «أيها الأصدقاء، انى علمت بعد ذلك ما كان ينبغى أن يذرف من دموع تكفيرا عن الشر الذى لم يكن خياليا على الأقل. فانفعالاتى التى ظلت غير محددة طوال تلك المدة وقعت على هذه الضحية الأولى فى ارتباط بالغضب الشديد». ومن العجيب أنه فى اللحظة نفسها تتخفى فيها أميلى وينكشف فيها السر الرهيب، تشكل موقف يجعل رينيه حبيسا الى ما شاء الله فى رغباته المتضاربة. ومنذ ذلك الوقت فان الخيال المحتدم بالانفعال، يبرهن حرفيا على أن يكون «بغير هدف وبغير موضوع» لا لأن موضوعه غير موجود بشكل ناجع، بل على وجه الدقة لأنه لا يستطيع أن يعثر على موضوعه فى التعبد الفن والموسيقى والشعر بممارسة أحد الطقوس. وفى هذه النزعة المسرحية للموت الرمزى (اميلى راقدة على حجارة وصيف الكنيسة» لكى تموت بلامبالاة ورينيه يسلم السيف «القربانى» الى

الكاهن) فان الحفل المسيحى «يلعب» باختصار الوضع المتربص بالضمير. والواقع أن وجود الموضوع المتعلق بغشيان المحارم يتضمن بالنسبة للشعور الذى يتفهمه احتجاب هذا الموضوع عن الوعى، كما لو أن الجاذبية الغامضة به لم تكن سوى اسم آخر لرفضه(٤١).

ولهذا السبب فان على المرء أن يقاوم الإغراء باخضاع رينيه للتحليل النفسى. والواقع أن فكرة غشيان المحارم باعتباره مظهرا من مظاهر التحريم والتى تفسر بادراك مدى معاناة رينيه، قد دعمت فى الواقع البارامينر الأنثروبولوجى(٤٢) الذى احتاج اليه شاتوبريان ومعه القرن التاسع عشر لكى يستنتج مفهوما للفجوة التى لا يملك عبورها بين الشعور والعالم الطبيعى،(٤٣) وهى الفجوة التى لا يمكن تصورها الا من خلال «ثقافة» مسيحية ومن خلال قصة فنية حول العاطفة الآثمة. «ولقد كان على المؤلف اذن أن يختار موضوع فيدرا Phaedra، لو لم يكن راسين Racine قد قام بالتعرض لهذه القصة، كما يعلن فى مقدمة رينيه(٢٧٣). وكتمهيد لتحليل «غموض العواطف»، فان الجهاز النقدى فى Le Genie يظهر فى الواقع تفوق فيدرا الحديثة على فيدرا الكلاسكية، وهو تفوق يعزى جوهريا الى الاعتراف الصريح بغشيان المحارم كعامل شعورى فى التراجيديا. «فانا استنشق كل من غشيان المحارم والخداع». (١ ـ ١٢٨) وهذا الاعتراف الذى تفضى به فيدرا راسين يتشكل من «أكثر الصيحات قوة التى سبق للعاطفة أن نطقت بها» وذلك لأنها فى الوقت نفسه مطلب وتحريم لعاطفة محيرة – فهى تقدم «مزيجا من اليأس وحنقا عشقيا، كما كاد شاتوبريان أن يتصورها فى توقعه لتفسير أعمال المفكرين اليونان المعاصرين(٤٤)، وبهذا الصدد، فان وجود غشيان المحارم كان فى العصور الغابرة بمثابة ألوان سلوكية «أوديبية بدون أوديب»، ذلك أن إدراك الاحساس بالذنب لم يحدث الا فى عصر متأخر فى ارتباطه بفكرة االعاطفة الميتافيزيقية التى أدخلتها المسيحية. «ففى العالم القديم لم يكن غشيان المحارم نادرا جدا وبشعا بحيث يثير مخاوف غائرة فى قلب المذنب. وإذا صدقنا ما قاله ترتوليان Tertullian ، فان «ما لاقاه أوديب من نوائب لم يكن ليثير سوى النكات من جانب مشاهدى المسرحية من المقدونيين» (١، ٢٨٩). ومن غير شك فان هذا قد ورد فى ذاكرة روسو الذى قام بمقارنة التمثيليات الكلاسيكية البريئة لفيدرا وأوديب فى تراثهما القومى القديم» من منظور (حديث) مرعب (اشارة الى فيدرا راسين)» حيث تلوث المخيلة بالجرائم التى تحمل على ارتعاد الفرائس»(٤٥). وبينما نجد أنه عند النقطة التى عندها يعلن فيها «الخطاب الى دالمبرت "Lettre a

d'Alembert فى أن الوعى عند من يغشى المحارم يعد انحطاطاللعاطفة الطبيعية التى انحرفت وفق التقييم الحديث ـ مع الدعم الخطر للأخيلة «الفجة»، فاننا نجد على العكس من ذلك أن شاتوبريان قد عزا الى هذا الوعى نفسه التقدم لايجابى للفنون التى تقوم على «هذا العلم الخاص بالأسف والتقدم بالروح التى لم يعرف القدماء شيئا عنها»(١، ٢٩٠). والمسيحية فى كشفها النقاب عن أن غشيان المحارم يشكل منبت «الانفعالات الفجة» فانها وفقا لما تقره Le Genie قد قامت بتبرير هذه «الكارثة» التى لم يكن القدماء قد عرفوا كيف يدركونها باعتبارها القوة المحركة للعاطفة المأساوية.

## « مخطوط مرعب» اسمه Les Natchez

اذا كان تطور غشيان المحارم كما فى René ، يعد بمثابة تكرار للتطور الذى ينخرط فيه النوع بازاء حظر غشيان المحارم كما ورد فى Le Genié ، فان هذا فى الواقع لأنه قبل الانتماء الى «القبيلة» المسيحية، فان رينيه كان منتميا الى قبيلة أخرى أكثر بدائية انبثق منها الوعى الخاص بغشيان المحارم. ويبدو أن كتاب شاتوبريان قد بنى فى الواقع الى حد بعيد على أساس ما بقى من مخلفات قارة غامضة ومحظورة فى عصر ناتشيه،وهى قبيلة هندية لم يتبق منها سوى شاكتاس على قيد الحياة. والواقع أن ما يسمى بالمقتطفات التى أنقذت من الثورة، وأيضا المقالات حول الثورات وأيضا أتالا. Atala ، ورينيه، والعديد من الأوصاف العديدة للطبيعة كما رويت فى Le Genie وأيضا الأوصاف التى وردت بعد ذلك فى Le Voyage en Amerique ، وأيضا بالطبعة المنقحة من Le Natchez فانها جميعا «مقتبسات » من «المخطوط المرعب» المسمى Les Natchez.[٤٦] وأكثر من هذا فان تاريخ «هذا المخطوط البدائى جدا» يعيد تقديم الاستراتيجية كلها المتعلقة «بفجاجة الانفعالات» التى تتشكل من الرغبة والمنع. وثمة احتمال ضئيل أن يكون النص قد نقل مرة أخرى من أمريكا وهو احتمال أضعف من أن يكون قد خبىء فى صندوق بلندن، ثم فُقد خلال الثورة، ثم وجد فى النهاية خلال عودة الملكية Restoration ، ولكن بعد أن فقد جانبا من محتواه المتكامل الذى يرجح أننا سوف لا نعثر عليه على الاطلاق.[٤٧] ومن الجدير بالذكر أنه مع ابتكار هذا العمل، فان تحطيم الوحدة الأصلية قد تزامن مع الوعى الجديد بغشيان المحارم على الرغم من أنه

وفقا لعالم Les Natchez فان البراءة المتعلقة بالانفعالات قد اختفت، وهى الانفعالات التى صارت بالفعل مثار اشكالات مع انبثاق الاحساس بالذنب فى المسيحية.

ومن الواجب أن نقول ان مجتمع ناتشيه Natchez قد مارس غشيان المحارم من خلال نظام تطوره من دخليته دون أن يكون مدركا لتلك الممارسة. ألم يتخذ رينيه René سليوتا Celuta زوجة له، بالرغم من أنها أخت أخيه بالتبنى من خلال تبادل الدم تبعا للتقاليد الهندية؟ وإنه لمن المستغرب أكثر من هذا أن شاكتاس وأتالا Atala فى اللحظة التى اكتشفا فيها بالمصادفة أنهما «ابنى لوبيز» فانهما لم يتمكنا من التخلى عن اشتهائهما بعضهما لبعض، كما لو أن قوة انفعالهما لم تستعر إلا بسبب تماثلهما بالقرابة. «فالصداقة الأخوية التى أتت لاقيناها وانضم حبها الى حبنا كانت أقوى من أن يتغلب عليها قلبانا». ومنذ ذلك الوقت فان صرعات أتالا صارت بغير ما جدوى...(٨٢)(٤٨). وأكثرمن هذا فان الأوصاف المسهبة التى ذكرتها فلوريدا Florida تحمل شواهد على أنه لحظة اشتعال الرغبة، يأتى دور تعقيد الطبيعة التى تعمل على استغلال غشيان المحارم لما تبتغيه من التكاثر». فثمة الغابات الرائعة التى تكون أغصانها عالية وما تتوج به من أوراق شبيهة أيضا بالستائر وتكون شبيهة بسرير ليلة العرس»، وثمة أشجار الأناناس المتوهجة التى كانت تشكل ما يشبه الشمعدانات الموضوعة أمام إله الزواج. وكما يقول شاكتاس مندهشا فانه اكتشف وجود «طبيعة مخبوءة وسامية لكنها ليست سوى وسيلة ماكرة قد أعدت للخداع» (٨٣) الذى تحيكه للمحبين بازاء غائية رغباتهم. ولكن من المؤكد – كما نعلم – أن ثمة جرس ناسك قد دوى من جانب العناية الإلهية مقتحما القمة التى بلغها غشيان المحارم عن غير قصد. ومع هذا فان تحريم غشيان المحارم لم يستوعبه ضمير الناصرين له، الذين لم يروا فى التحريم المسيحى سوى فرض لأيديولوجية مستوردة. فنطق شاكتاس مجدفا قائلا «ليت الإله الذى يذهب الى معارضة الطبيعة يتلاشى»، وقد اتُّهم حتى فى René بأنه يظل أوديبا الأبدى كما ذكر فى افتتاحية Atala : فثمة شابة قامت باصطحابه كما قامت أنتيجون بمصاحبة أوديب».(٤٤) وفيما بعد نجد أن أتالا رفضت الاستمرار فى علاقتها بشاكتاس وذلك ليس بحال من خلال اقتناعها دينيا بل لمجرد وفائها بقسم «خرافى» نزع من بين شفتيها بينما كانت الى جانب فراش موت أمها. والواقع أن أتالا من بين البطلات اللائى وجدن قبل الرومانسية بدءا من جولى Julie فى La Nouvelle Héloise الى madame de Mortsauf فى Le Lys dans la vallée هى بلا شك المرأة

الوحيدة التى تؤكد بصراحة فى هذا الصدد حتى على فراش موتها عدم امكانها تحويل طبيعتها التى خلقت عليها عاطفتها ومن ثم فقد أخذ الاحراج بالأب أوبرى Father Aubry كل مأخذ(١٠٣).

ولقد كان النقاد على حق عندما رأوا فى Les Natchez استمرارا لوجود الرواية «المسعورة» frenet-ic التى انتشرت فى فرنسا بعد عام ١٧٥٠. فلقد تضمنت تلك الروايات اشتهاء للموتى وقتلا للأطفال واستخداما لأساليب العنف فى القتل،[٤٩] وكانت تعتبر جميعا أشكالا طبيعية للسلوك الشائع بين شعوب الهنود الحمر وكانت منسجمة مع فلسفة دى ساد de Sade عن الطبيعية.[٥٠] وبهذه الطريقة فان تبرير العاطفة المحمومة فيما بين شكاتاس وأتالا بفضل روابط الدم قد صدر مباشرة عن «الفلسفة فى مخدع المرأة La Philosophie dans le boudoir ، حيث وفر غشيان المحارم نموذجا لجميع الخصوصيات التى تعتمل فى انفعال العشق». فاذا كان الحب متولدا من المشابهة بين العاشقين، فاين يمكن أن يوجد على نحو أفضل من تواجده بين الأخ وأخيه، أو بين الأب وابنته؟»[٥١]. وبعد اعادة قراءة Les Natchez فى ضوء Le Genie فان هذا بعد اتمامه يسمح باختبار مفهوم روسو الخاص بالطبيعة، وهو المفهوم الذى دفع به دى سادى الى أبعد ما يتضمنه من نتائج. وكما هو الحال فى Elysee لكلارنز Clarens وكما هو الحال أيضا فى جزيرة الجنة فى بول وفرجينيا ، فاننا نجد فى قلاع دى ساد كما نجد فى "the American new Eden" (كما تبلور فى Les Natchez ) فان العاطفة الجنسية لا تتضمن أى هدف سوى تشكيل صورة خنثية لعاشقين فى ظل ستار «الأرواح الشقيقات». فالحلم الذى اقتفى رينيه أثره فى العالم الجديد New World كان «الاقبال على محبة حواء مستمدة من ذات نفسه». ولكن فى اطلاق اسم على «غموض الانفعالات» فى الشجب الاسترجاعى لارادة الاتحاد أو الانصهار مع الطرف الآخر، شبيه بالتعبير عن غشيان المحارم التى لا تدرك نفسها،! كما تشبه تذكر الماضى كما فعل البطل فى La Genie تحمسه لأسطورة «الروح الجميلة» "beautiful soul"، التى تووِرثت عن ليبنتز Leibniz عبر القرن الثامن عشر والتى ماتزال قائمة على الاعتقاد فى «الاستتخدام السليم» وعلى أساس «الاستخدام الشريف للعواطف الجنسية». والواقع أن ما سبق أن ذكره كانط بصدد «الروح الجميلة» لم يكن قد حدد بالفعل فى ضوء «الخير» بل بتوجيه الحياة بتجاه «ما يمكن ادراكه عقليا» اعنى شيئا لا يتسنى الا من خلال خبرة جمالية تتعلق بالطبيعة والفن[٥٢]. ولقد عمد هيجل Hegel الى الاندفاع باعتراض كانط الخاص بالواجب بازاء

الطبيعة الى شوط أبعد حيث إن "الوعى الخلقي" لديه قد ذهب إلى حد إغلاق ذاته فى دخيلته البحتة وفى الفراغ أعنى فى شعوره بسوء الحظ[٥٣] ، حتى يتسنى صب الافتقاره الى الفعل على العالم[٥٤]. فمن خلال الوعى المشؤوم الذى كشف النقاب منذ ذلك الوقت عن قبح العالم، فان الحالات العقلية المؤقتة قد استحالت الى مزاج أو الى سخرية الروح، التى اكتشفت عدم التوازن بين الواقع والمثالى». «وأكثر من هذا فانى لست بأى حال مثل روسو متحمسا للهمجيين»، كما تعلن مقدمة new René. «فانا لا اعتقد بحال أن الطبيعة البحتة هى أجمل شىء على الاطلاق فى العالم. فأينما وجدت الفرصة لمشاهدتها، فانى وجدتها فى غاية القبح» (٢٦١). وهكذا نجد أنه مع تفجر عالم البراءة فى Les Natchez مع قدوم عالم Le Genie قد بدأت بشائر حقبة من «الروح» النقدية تبعت مرحلة الطبيعة الساذجة وذلك من خلال الانخراط فى الوعى بغشيان المحارم. ولقد خلصت المقدمة الى. «اننى أعتقد أن التفكير هو الذى يجعل الانسان على ما هو عليه وبالتالى فانى لا أعتقد بحال أن الانسان الذى يفكر هو وحش فاسد[٥٥]. والواقع أنه لدى اكتشاف أن غشيان المحارم هو السبب فى «غموض العواطف الجنسية» فانه صار عاملا على أحداث انشقاق فى الوعى النقدى الذى صار متعارضا بغير أمل فى العلاج بين الطبيعة البهيمية وبين الذاتية المتسامية[٥٦].

وبهذا المعنى تستطيع Le Genie أن تؤكد أن العالم الكلاسيكى «لم يكن لديه أى شعر وصفى بمعنى الكلمة، وأنه قد أخطأ فى فهم الحقيقة الموضوعية للطبيعة». فهم قاموا بوصف العادات، ونحن قمنا بوصف الأشياء. والطبيعة فى نظرهم لم تكن شيئا أكثر من خلفية تكاثرت بسرعة للصورة. ولكنهم خلافا لنا لم يقوموا بوصف الأنهار والجبال والغابات بشكل مباشر» (٢، ٤٩٧). ولا شك أن الأوصاف العديدة للطبيعة الأمريكية والملاحظات المتعلقة بالتاريخ الطبيعى فى Les Natchez أو فى Le Genie عندما قامت بتعريف العالم على انه موضوع غير مناسب للرغبة، قد أقنعتنا بغموض العواطف الجنسية جعلت العالم موضوعا منفصلا عن الشعور الذى يقوم بتأمله أو ملاحظته، وواصفا إياه كما نفعل بازاء الامتداد، ولا يكون متطابقا مع الرغبة بل يكون فى عزلة أو فى نطاق الغيرية. فالرجل يجلس على جنوع شجرة ويأخذ فى التطلع الى هذا وذاك من الأشياء الى السماء بنجومها، والى ظلال الليل، والى النهر، وقد أخذ يحس بالقلق وبالاثارة كما لو أنه ينتظر شيئا ما لا يعرفه». وربما يكون الاحساس بالغيرية أو بالاغتراب مبطنا

للحلم بعلم ايجابى عن الطبيعة رغب القرن التاسع عشر أن يتخيله فى هيئة عدم استثمار للرغبة التى لم تعد تعكس نفسها فى موضوعها، بل تأضحت مجرد موضوع فارغ حكم عليه بالموت[٥٧].

ومن هنا فان «غموض العواطف الجنسية» عندما أعطت نفسها الاسم الجديد وهو غشيان المحارم فانها تكون قد أحدثت انشقاقا حادا بين Natchez وبين Genie. وأكثر من هذا فان «إعادة ميلاد» «رينيه» فى الوجود الروحانى للمسيحية كان مصحوبا «بعماد» جديد للاسم: فنجد أن Le Genie قد حملت توقيع «فرانسوا أوجست» "Francois-Auguste" ، ولم يعد بعد ذلك «فرانسوا رينيه» وهو الاسم الذى تخلى عنه. وأكثر من هذا فان المقارنات الدقيقة سوف تجلى عن الطريقة التى فيها تتعارض العبارات وتعوج ثم تتحد منحازة الى «جانب» Natchez ثم الى «جانب»Le Genie، فنجد أن «غموض العواطف الجنسية» يقوم بتوجيه عملية سيمترية بين الانفتاح على الخارج وبين الاتجاه الى الداخل. فمثلا هل يعلم الهنود الناتيشيون شيئا حول الموت (فالواقع أنه خلال «مهرجان الموتى» يقابل شاكتاس أتالا)؟ إن رينيه هو «رجل العواطف الجنسية» كما لقبه الهنود لأنه باعتباره هاملت الجديد قد علم ميلا Mila المؤمنة بالخرافات، وهى فى كهف الموتى الذى كانت متخوفة أن تدخل فيه، كيف تتأمل معنى الموت كوعى بالاغتراب عن عالم العواطف الجنسية، وأيضا إقصاء الرغبة الجنسية. والواقع أن رينيه نفسه لم يحرز معرفة بالقيمة الرمزية للموت الا فى Le Genie christianisme. فاكتشافه لغشيان المحارم قد علمه ضرورة العمل بغير إلمام بكل الواقع – الذى استحال الى متحف جنائزى واسع النطاق للروح،[٥٨] مثل الخرائب الأثرية اليونانية أو الرومانية التى كان قد زارها. والواقع أن الأهرامات الغريبة التى كان شاتوبريان قد أوجد فى أوهايو OHIO[٥٩] – على نقيض كل الحقيقة الاثنوغرافية – صارت تضطلع بالوظيفة نفسها. والشأن هنا كالشأن بازاء مقابر قدماء المصريين التى قام هيجل بذكرها فى افتتاحية Phenomenology of the Spirit فهم قد قدموا فى روائعهم الفنية الفخمة والفارغة المظهر الخارجى للحقيقة المتعلقة بالموت التى قامت المسيحية فيما بعد بالكشف عنها على أنها استمرار اتجاه الروح نحو الداخل . «فالأثر الوثنى لا ينم إلا عن الماضى» كما تاكد فى Le Genie بالاشارة الى الأهرامات المصرية، بينما نجد أن «المعمار المسيحى لا يتحدث إلا عن المستقبل»[٦٠] (٢، ٩٤). فالحاضر اعتبر ماضى المستقبل الذى يجب أن يأتى وأن يتحقق باعتباره الحقيقة الوحيدة للروح – وذلك ربما يمثل لدى شاتوبريان معنى «غموض العواطف الجنسية» فى تواز مع

التطور الذى يبدأ من براءة Les Natchez ومتجها الى الجانب الجمالى النقدى فى Le Genie. فالواقع أن المجموعة الكاملة لمؤلفات الكاتب تحمل شهادة على أن المجموعة الكاملة تتفتح فى ابداعها، مثل اعادة قراءة سلسلة من الحوادث القديمة التى تتطلب دائما مناقشتها. فبينما نجد أنه بالنسبة لستاندال Stend-hal قد كان عمله بالكامل مناشدة أمام محكمة تفضيلة عند القارىء ليتخذ فى المستقبل الفهم الكامل لكتابه المسمى Souvenirs d'égotisme، كذا فانه بالنسبة الى شاتوبريان فان العاطفة الجنسية الفردية تتحدث دائما عن «الحياة بعد الموت». فجذورها تكمن فى مستقبل التاريخ.

## العاطفة الجنسية: دراسة فينومينولوجيا الروح

لقد سبق أن المحنا الى هيجل وقد كان هذا بمناسبة تعريفه «للفن الرومانسي» باعتباره حركة للأمزجة التي استحالت الي «مزاج» أو الي تجاهل من جانب الوعى الذى يؤكد تراتسندنتاليته في العلاقة بعالم الظواهر، وتفسير «غموض العوطف الجنسية» باعتبارها مرحلة في ايقاظ الوعى وفى اعتمال الروح فى المستقبل التاريخى. والواقع أيضا أن التحليل الهيجلى للسوداء - وبدرجة أقل تحليل كانط الذى تعرضنا له من قبل - ينطبق على نحو أفضل بازاء «معاناة رينيه». فبينما نجد أن كانط ينحو بشكل مباشر الى المساواة بين الشك المرضى وبين «الغريزة الخلقية»، فقد كان العرض المتعلق «بكراهية الجنس البشرى» فى نظر هيجل هو الذى كان يحمل شهادة على الصعوبة فى الانخراط فى «عصر العقل» من خلال نبذ الرغبات الجنسية منعدمة الشكل التى تعتور المرء فى المراهقة، ثم قيامه بتحديد الاتجاه الى العمل المضنى للسلبية الديلكتيكية التى تسمح لفراغ الوعى بأن يجعل نفسه موضوعيا فى المستقبل الخاص بهذا العالم. فكل من لا ينبذ الرغبة الفجة لتغيير العالم، والذى يصر على أن يسقط رغبته على العالم بسذاجة، فانه يكون معرضا للاصابة بالسوداء التى تضرب فى قوام أولئك الذين يرفضون التكيف مع شقاء العالم. أما الفرد الرشيد فانه بقبوله «حكم الواقع»، فانه بعد أن يفعل ذلك فسوف يصل الى مصالحة مع «جمهور العالم القاسى والمندمج بعضه فى بعض» وهو الذى قد صار وعيه موضوعيا منذ وقت قريب. والواقع أنه بالنسبة لهيجل فان الانسان قد توقف بالفعل عن أن يكون مجرد كائن طبيعى منذ اللحظة التى بدأ فيها التفكير. «فهو على

علم بهذا الانفصال». ويعلق هجل فى كتابه «العقل فى التاريخ Reason In History بقوله «وهذا هو السبب فى أنه يقمع رغباته الجنسية ويوسط فكره، أعنى التلبس بالمثل الاعلى فيما بين جيشان رغبته وبين اشباعها». ويعمد هيجل الى تلخيص هذا الواجب فى عبارة بليغة فيقول «ليس هناك وعى بذات المرء فى الرغبة الجنسية». وهذا هو السبب فى أن هيجل وأيضا شاتوبريان قد ذهبا الى أن احباط العاطفة الجنسية الذى يمارسه الوعى يؤدى الى الاحساس بالبؤس بسبب «غموضه»، ويعبر باكثر عمومية عن حركة الفكر الذى ينشد بطريقة مبهمةتحقيق ذاته فى التاريخ». ان الأفراد ينشدون خيرهم الذاتى ولكنهم فى الوقت نفسه يشكلون الوسائل والأدوات لشىء أعلى وأعظم يقومون بانجازه بطريقة لا شعورية». وباختصار فان «غموض العواطف الجنسية» ليس شيئا سوى أحد الأسماء التى تطلق على «حيل العقل». «وهذا الكم الهائل من الرغبات غير المحددة دائما يشكل الأدوات والوسائل التى تستخدمها روح العالم لبلوغ هدفها، وللارتفاع بنفسها الى مستوى الوعى والى تجسيده»[٦١].

وكنتيجة لذلك فان شاتوبريان عندما صار على معرفة مباشرة فى عام ١٨٢٨ بفكر هيجل الذى رأى فيه «قائدا للحزب الفلسفى التاريخى»[٦٢]، فانه شرع بغير صعوبة فى اعادة قراءة الفلسفة الهيجلية المتعلقة «بغموض العواطف الجنسية». والواقع أن المسيحية اذا ما قورنت بالديانات الطبيعية التى سبقتها باعتبار أنها أكثر المراحل نضجا فيما يتعلق بفينومينولوجيا الروح، فانها تشكل لحظة الحقيقة المطلقة التى تفكر فى ذاتها «تأمليا». فالفكرة المسيحية عن المجتمع» (انظر كتاب Etudes historique ) انما هى «برهان على تقدم الحضارة». انها «فكر يتعلق بالمستقبل» اعنى «بصدد الجنس وهو سائر نحو الحرية»[٦٣]. وهذا التقدم وهذه الحرية المتعلقة بالشعور الذى ينزع نفسه من الأحداث فى تأمل التاريخ، إنما يفسر البقية الباقية من النظام الهيجلى فى عمل شاتوبريان على المستوى الجمالى، وتكامل Les Natchez وأيضا Le Genie du christianisme مما يؤكد فى الواقع اتجاه المشوار الديالكتيكى من النمط الملحمى للكتابة الى نمط قصصى جديد. ولقد أكد شاتوبريان عدة مرات فى مقدماته العديدة أن أتالا كانت ما تزال ملحمة كلاسيكية، مؤكدا بواسطة تقسيمها الى مقدمة تمثل النص الأصلى والى خاتمة... الخ، أن الحيلة الاستنباطية والمعقدة تعمل على احالة رينيه فى Le Genie الى رواية[٦٤]. أما طبعة عام ١٨٣٠ المنقحة لكتاب Les Natchez فانها بمثابة مراجعة جذرية للمعارضة الديالكتيكية. ولقد شكل الجزء الأول ملحمة

مقسمة الى اثنى عشر كتابا بينما نجد أن الجزء اثانى (وهو بعنوان Suite des Natchez) ينتمى فى سياق كتابته المستمرة الى صيغة روائية صريحة. والجزءان بمثابة اعادة لتقديم الخطة التطورية للصيغ الرمزيةعند هيجل(٦٥). ومن المعلوم أنه بالنسبة لمؤلف كتاب «عالم الجمال» l'Esthetique فان الملحمة كانت تشكل الطريقة المفضلة للتعبير عن العالم الكلاسيكى، وهى الطريقة التى نجد بمقتضاها ان الروح لم تعد على وعى بصدقها الذاتى الذى لا يمكن الافصاح عنه الا فى الرواية، وهى النوع المناسب للتعبير عن تحديث الرومانسية.(٦٦) «والرواية باعتبارها فى وضع مضاد للملحمة والقصة. فانها نوع من الملاحم يتصف بالانفصالية التى لا يمكن التغلب عليها فيما بين البطل وبين العالم» كما لخص الموقف لوكاكس Lukacs فيما بعد(٦٧). والواقع أن «غموض العواطفالجنسية وما تشير اليه من بزوغ الفرد المشكل، فانها تتيح المجال أمام بزوغ أشكال فنية موزعة سواء على جانب الانكسار الأسلوبى الذى أحدثته Le Genie، أو كانت موزعة فى الوقت نفسه على المركب الجمالى وعلى الاشكالية المتنامية.

## العاطفة الجنسية «فكرة زخرفية وليست هدفا للتاريخ»

دعنا أخيرا نقوم بمدارسة التاريخ المتأخر لرينيه. ان شاتوبريان كان سريعا فى التعبير عن أسفه من أن نشر روايته منفصلة قد عمل على تغيير المقصود منها. فنتج عن التأثير المنحرف «بزوغ أنواع عديدة من الرجال المنعزلين الذين يجمعن فى شخصياتهم بين الانفعال والفلسفة، وهم الذين احلوا كراهية الناس محل سمو الروح، وقد أخذوا ينغمسون أكثر فأكثر فى كراهية الجنس البشرى بعجز، مما قادهم الى الجنون أو الى الموت» (٢٧٣). ولكن ألم يقم هو نفسه بتشجيع هذا الانسياق اللاإرادى «لغموض العواطف الجنسية»؟ الواقع أن رينيه لم يعد منتميا الى ماضى Les Natchez ولا الى مستقبل Le Genie (وفى كلا العملين ثمة فراغات ذات دلالة تشير الى شرود ذهنه). فرينيه ككتاب عبارة عن نص بلا هدف لا يعكس أكثر من شرود الذهن، فهو نص قد وضع بالقطع فى وقفة مع التاريخ. فهو تعبير عن الشعور كحالة لانكار الوجود وللانفصال عنه، ومن ثم فان «غموض العواطف الجنسية» يظهر بوضوح الهوة المنحرفة بألم دائم حيث تتبع الروح بغير أمل محاولتها لتقديم الفعل الانعكاسى. والواقع أن الفرد فى سبيل تحاشى المصيدة التى خلالها يغلق الشعور نفسه فى خطته «الفارغة»، فانه لا يستطيع سوى أن يقتل فى نفسه هذه «الرغبة

المجنونة لأن يعيش». كما ذهب الى ذلك «خطاب رينيه الى سليوتا واصفا فيه العاطفة فى Les Natchez (٢٧٩).. وباختصار ليس ثمة ملاذ سوى انتحار الشعور. ولكن ماذا يحدث بالفعل الشك المستقبلى أو لفراغ العاطفة عندما لا تعود قادرة على تبريره، وعندما لا يتسنى فك شفرتها باعتبارها حيلة تستعيرها الروح لتبرز بها البعد عن المادة مؤكدة استقلالها الذاتى؟ الواقع أنه مع حدو الحركة التقدمية والثقافية المسيحية، فان رينيه قد لعب دور أسطورة ثقافية محضرا مفتاحا للروح - كما تبين العبارات الموجزة فى الرواية: «إنهم يقولون..إن (رينيه) قد عاد الى زوجته.. ولكنه اختفى بعد ذلك بوقت قصير.. وهم ما يزالون يشيرون الى الصخرة التى استخدمها للجلوس عليها وقت غروب الشمس» (١٨٢). والواقع أن «غموض العواطف الجنسية» وقد نزع عنها قيمتها البرهانية، فانها لم تعد تكشف النقاب عن أى شىء أكثر من طريق خاطىء ينهجه الشعور على الدوام منفصلا عن مستقبل العالم. والهاجس المتلبس بمظهر سلبى لم يعد مؤقتا كما هو الحال عند هيجل، بل انه صار الآن مؤكدا وقد عبر عنه «غموض العواطف»، ولم ينته الا الى تأكيد ذلك «الحل الأجوف» الذى ذكره جان بيير ريتشارد Jean-Pierre Richard بصدد حديثه عن رينيه. وهكذا فانه مع موسيه Musset فقد صار «عدم تحديد العواطف الجنسية» علامة للحزن اللانهائى، وهو حزن غير محتمل. والواقع أن «كارثة العصر» قد(٦٨) ارتبطت بالنكسة المتعلقة بعودة الملكية بانجلترا، وبالعودة «الجامدة الى مجتمع سبق ان اختفى والى تزييف لقوة صارت محاكاة ساخرة، وصورة زائفة لنفسها. وفى هذه المرة فان المجتمع ككل وليس الفرد وحده قد وجد نفسه مضطرا لحمل علامة الافتقار التى لا علاج لها. وهذا رمز مخيف للعقل الانسانى الذى يرتدى هو نفسه ثوب الحداد بسبب ما خدع به». فرواية Le Confes- sion d' un enfant du siecle انما تشير الى الملابس السوداء التى كان يرتديها رجال القرن التاسع عشر (١١ - ١٢) (٦٩). فهل الروح سوف تصير موضوعية فى الترمل اللحظى للتاريخ، وبهذا تقتل التاريخ؟ «فهم - أعنى أطفال هذا القرن - كانوا متروكين مع روح هذا القرن أعنى الحاضر. فالكرب والموت دخلا فى أرواحهم على مرأى من هذا الشبح الذى نصفه مومياء ونصفه الآخر جنين» (٧ - ٨). وربما يجد المرء فى ستاندال نفس تعبير غائية التاريخ التى سبق أن عزيت الى «غموض العواطف». أما أرمانس Armance وهى رواية «موضوعها العوز (٧٠) »لا تلجأ فى الواقع فى الفصل التمهيدى الى تفسير تاريخى لكارثة العصر، بل إن الأهمية الروائية للنص تكمن فى أن السببية التاريخية لم تعد تفسر أى شىء. «فسر»

قدر أوليفيه Olivier يتأتى عن اللاشعور الذى على الرغم من الدقة الهامشية لستاندال (التى تعود الى جنسية مرضية (pathologia sexualis)، انما يرجع فقط الى مرحلته اللاشعورية التى تشير الى الموت الذى تسببه «السلبية الايجابية». والواقع أن فوضى الثقافات فى Bouvard et Pecuchet وتزاحم الأيديولوجيات الدينية المتباينة فى La Tentation de saint Antoine قد شكلا منذ ذلك الوقت مقبرة للروح المختزنة بواسطة ضربات عنيفة للرغبة فصارت راسخة فى التاريخ (٧١). وحتى فى الماضى ألسنا نجد أن «خدعة العقل» لم تتضمن «غموض العاطفة الجنسية» ولم تستحل فى التحليل النهائى «حيلة ساخرة جانب الجنون»؟.

ولقد سبق أن قام هيجل بتأمل مشكلات ما بعد الرومانسية. فما الذى يتأتى عن اللاشعور فى التاريخ ومن التاريخ نفسه اذا استحال اللاشعو برمته الى نطاق الموضوعية فى التاريخ؟ كما هو معروف فان كيركيجارد Kierkegaard قد وجد فى الانحراف الأنطولوجى الذى بدأته العواطف الجنسية فى تاريخ تحتم العيش فيه منذ بداتيه حتى اليوم كحاضر، امكانية قيام مشروع جديد للشعور. فقال «ان التارسخ يبدأ مع الحاضر». ولكن هذا يعنى القفز الى الامام. والواقع. أنه يرجع الى شوبنهورSchopenhauer تحمل مسئولية كتابة الفصل الأخير حول «غموض العواطف الجنسية»، كما ترجع مسئولية فتح هذ الملف الى شاتوبريان. على أن اكتئاب عدم تعين العاطفةلم يعد بعد ذلك يحدد حركة الروح فى البحث عن نفسها، بل إنه صار على العكس من ذلك يشجب إرادة حياة الطبيعة ورغبتها العنيدة للاستمرار بحاضر الأنواع الحية من خلال فخ اللاشعور الفردى(٧٢). وبدلا من الرفض الكامل لكل نشاط جنسى أو الحل بالانتحار، فان الطريق الوحيد أمام الفرد للهروب من فقدان رغبته الشخصية قد تمثل فى الارتفاع بعاطفته الجنسية الى مستوى الجمال المطلق حيث إنه فى عالم «التمثيل البحت» فى عالم المثل الأعلى النقى الخالى من كل عاطفة جنسية «فان الاشياء تبدو لنا غير مرتبطة بكل المكانة السامية للأمل، مثل الموضوعات التى لا تثير المتعة للتأمل بدلا من الاشتهاء الجنسى»(٧٣) كما قال شوبنهور. وعلينا أن نلاحظ أن فكر مالثوس Malthus الذى امتد عبر القرن بأكمله والذى وجد قسيما له فى «تقشف» «وعفة» شوبنهور، اللذين كانا نابعين من الخوف من الرغبة الجنسية، وقد اتخذ هذ الخوف لنفسه بازاء أنواع الكائنات الحية مظهر غريزة الموت(٧٤). أخيرا فان سلسلة نسب رينيه كن محكوما عليها بأن تتجسد فى هيئة «مهرج من القمر» Pierrot de la Lune

ارتدى بواسطة حيل الماكياج ملابس الحداد «البيضاء». ولقد علم مهرج لافورج Laforgue باعتباره قارئا جيدا لشوبنهو وهارتمان Hartman(٧٥) أن العاطفة التى يتعرض لها النساء إنما هى «باعث زخرفى»(٧٦) وأنه يعلم فى الوقت نفسه زيفها بالقلب وخلوها من كل رغبة، وأنها ليست هدفا للتاريخ»، فهى حركة سريعة خاطفة ساندها تموضع نفسها فى كل منا، فهى قوام بغير أساس» فهى إذن لا شىء.

ولكن واحدة فقط من بين الألف رمية من النرد

فى لعبة المثل الأعلى والحب

بقصد معرفة وجودهما بلا شك

قد جعلها فى مرقف يسمح بإخراج المسألة الى النور(٧٧)

لعبة نرد مشبعة بارغبات، اللاشعور فى فلسفة التاريخ كما تصوره هيجل قد تنحى منذ ذلك الوقت لكى يحل محله تعريف آخر للاشعور. ولقد حمل «غموض العواطف الجنسية» شهادة لأنواع سوف تظل قائمة، تستدعى موت الفرد كما أوضح شوبنهور ذلك، وهو الموت الذى تتشكل حيلته من العقل بل من الطبيعة التى جندت اغراءاتها حتى يتسنى لها اصطياد الفرد فى طقس رتيب وجنائزى هو طقس الانسان غير المتناهى. والواقع أن «غموض العاطفة الجنسية» التى لا تعدو أن تكون غريزة حية للنوع، تجعل الموت مستحيلا بشكل متناقض ظاهريا، حيث ان الفرد قد انحبس فى دائرة مجموعة من الأفكار المجسدة للطبيعة، وقد حكم عليه بالعودة الأبدية(٧٨) للغريزة الدائمة البقاء. فطالما أن الفرد هو المأخوذ فى الاعتبار، فانها تبدى نفسها فى الواقع كغريزة الموت. والواقع أن الألم المبرح الناجم عن عدم القدرة على أن يموت المرء كما عبر عن ذلك بودلير Baudelaire فى"Squelette laboureur" (٧٩)، أو الهلع من حقبة كلية مطاردة من جانب «الموتى الأحياء» الذين دفنوا وهم أحياء (٨٠) أو من جانب مصاصى الدماء (٨١) – الذين لا يتمكنون بأى حال من العثور على راحتهم الأبدية وقد حكم عليهم بالفعل كأنهم عبيد للانخراط فى الحياة والرغبة»، ولأن «تعاد ولادتهم» بغير توقف فى الساعة القدرية – فهنا يوجد كثير من الهواجس التى تشير بوضوح الى هذا الخضوع الذى يلزم به الفرد لدافع خاص بالنوع لا يمكن مقاومته، أعنى لإغواء الطبيعة «المتعطشة» للدم، التى تحيل العاطفة الجنسية الفردية الى مجرد أداة، والى دمية لهدف أعمى وتطورى.

## الموت فى هذا الفن القصصى :

## من رينيه الى رينيه

إن فلسفة العودة الأبدية قد وجدت مجالها الطبيعى فى الحدوتة الخيالية. ولعلنا نتأمل مليا مع جوتييه Gautier حواديت «مصاصى الدماء» مثل حدوتة "Avatars:"The Amorous Corpse أو Arria "Marcella,a souvenir of Pomoeii". ففى هذه القصة القصيرة الأخيرة، فان القيامة العجيبة للمدينة الميتة ( مثل مصر فى Roman de la momie)(٨٢)، انما تحمل شهادة على هلع الحضارات القديمة من أن تعيش وتظل قائمة، وتحمل أيضا شهادة على رفض «الثقافات التجريدية» للموت. ولقد لعب تأثير ثدى المرأة فى حمم بومبى فى قلب أوكتافيوسOctavius مثل الصنم الذى سيضمن مجازا الدافع للحياة، ورغبة الطبيعة التى لا تقهر والتى ماتزال موجودة فى اطلال المدينة القديمة(٨٣). انها اذن «العقيدة النكدة» للمسيحية التى تبدت فى شخص آريوس Arrius النصرانى عندما نبذ(٨٤) Arria Marcella الذى فيه « لم يستطع ألفان من سنوات الموت أن تهدىء لديه «الرغبة فى العيش» فى لميو الوثنية .(٨٥) وكما هو حال رينيه عند شاتوبريان فان المسيحية قد جاءت «لتجعل العدم محسوسا ومشاهدا»،(٨٦) وهو فى الواقع – طالما أننا نتناول الفرد – مثله مثل دافع للطبيعة «جذاب» ولكنه محبط. ونحن نجد مرة أخرى الدور الذى تلعبه المسيحية فى ايقاظ الضمير وفى شجب تلاعب النوع البشرى بالفرد كما فى La Faute de l'abbe Mouret لزولا ففى مركز بارادو Paradou حيث يقوم ألباينAlbine بقيادة سيرج Serge الى هذا المكان الذى يتم فيه الانجاب القدرى (٤٤)(٨٨) وغشيان المحارم الذى تم برغبة الرجل والمرأة فى اللحظات الأولى من الوجود الانسانى، فى هذا الفردوس حيث تعمل الورود والخضرة اليانعة على الاغراء والفتنة، ولكن حيث أيضا «نتن الموت» (والشىء نفسه ينسحب بازاء الحمام الأسود الذى يشير الى أسف الحداد، والى ظلال الليل التى تفرز «سم الانتحار»، والى «الأحزان» أو غير ذلك من «هموم» (نباتات القطيفة) التى تملأ «حقل الاكتئاب» (٨٥ – ٨٦) (٨٩)، الى حد ان ميكانيزم الرغبة (٩٠) «تجبرهم دائما على أن يبحثوا عن شىء» (٩٧) . فى «الغابة العذراء» حيث فرض على سيرج بأن يولد مرة أخرى (٧٨) مع أتالا الباين تحت شجرة ضخمة وجدت منذ تكوين العالم، وهكذا فى قلب هذا اليرادو تجد أن «الرغبة الجنسية الاكتئابية» هى المنوطة

بالكشف عن «بشاعة» التزاوج الكونى (١١٤)(٩١). ومنذ ذلك الوقت فصاعدا صار الأب موريه ينقل «عاطفته الجنسية» الى «عاطفة موجهة الى المسيح» (١٤٥)، كما نقل الرغبة فى المرأة الى تمجيد العذراء راغبا فى ارادة «موت النوع» (٦٥) وذلك باختياره للطهارة المطلقة(٩٢).

وباختصار فان ما نسميه «التدهور» "decadence" هو حسب تعبير شوبنهور فى مقالته النقدية المناهضة لهيجل، هو رفض قبول إمكان انقاص المعاناة فى العالم (وفقا لتعبير أدورنو Adorno) ورده الى مجرد ديالكتيكات(٩٣). والبديل الوحيد للرغبة فى العالم كما سبق أن قلنا هو الانتحار(٩٤). وبينما نجد أن «غموض العواطف الجنسية» تشير فى أساسها الى انبلاج فجر عالم الروح، فانه يشير الآن الى الموت والتدهور والى نهاية العالم الذى يبلى ويصير مجرد مظاهر خارجية لروحه(٩٥). بيد أن شوبنهور يقدم أيضا الحل الجمالى وذلك بانتحانه الى «التمثيل» الذى يعمل على مصادمة الحياة مع الزيف حتى يتسنى كشف النقاب عن الحيلة. فما هو"Pierrot de la Lune" باختصار اذا لم تصبح الطبيعة زائفة، واذا لم ترجع التلقائية الحية الى مسرح عرائسه؟(٩٦). فالمظهر الزائف المبالغ فيه للمتأنق فى مظهره لم يعد له ما يبرر استمرار وجوده. فلقد كان هو أول من يفهم أن الشهوة الجنسية ليست سوى شرك الطبيعة لاستخدام موت الفرد لافناء النوع كله .(٩٧) وكنتيجة لذلك، يؤكد استقلالية الوعى الذاتى فى تحريك زيادة خريف الطبيعة، وذلك فى اشتهاء فريسته التى تظل مجرد غشيان للمحارم متنكرة، وتكرارا لنفس الشىء طالما أن غيرية الشعور لا تأتى لكى تَجُب اختلاله العقلى.

والواقع أن إعادة كتابة الرواية الشهيرة لشاتوبريان المسماة Zola's La Curee إنما تشير بوضوح جدا الى التحييد الجمالى للرغبة. فما لم يجرؤ شاكتاس ورينيه على اتمامه مع اتالا وأميلى فى غابة العالم الجديد، فان رينيه Reneé – أى فيدرا الجديدة – (٢٣٠)(٩٨) «والمرأة المتلبسة بغشيان المحارم فى العهد الجديد» (٣٣٢) – قد أكتملتا مع ماكسيم Maxime فى المقر الزائف للمستنبت الزجاجى فى قصرها فى ضوء فلسفة جديدة لبارادو Parado ، ولكنها فى هذه المرة مقدمة فى كل مظاهرها الزائفة كما لو أن الفن وحده هو الذى يعبر عن «حقيقة» الطبيعة التى هى على وجه الدقة تحايل وزيف وخداع(٩٩). والواقع أنه فى هذه الزخرفة التى تعيد تشكيل «الغابة البكر»، فان هذه الخضرة اليانعة – وهى فريسة «لاخاديد هائلة» يلتهمها «تهيج عصبى» وتنطلق «منها رائحة امرأة عاشقة» (٣١٩) – لم تعد تخفى الحقيقة وهى أن كل

جمالها وأشكالها ليس لها من هدف سوى التناسل، وأن ما تستعين به من مجازات لا يشير الا الى الجاذبية التى تخفى خلفها الرغبة الجنسية الفجة». «فزنبق الماء الذى يتفتح على سطح الماء ( أو على الجلد) شبيه بالجزء العلوى من ثوب احدى العذارى»، «والجنيات ترسلن شعرهن مثل شعر حوريات الآلهة المنتشيات» (٣١٩) «ومثل زهور الخبازى» تصير أفواه النساء الشهوانية» أو تصير النباتات السحلبية مثل «الخفاف الرائعة» (٢٥٣)، [١٠٠] وهى جميعا تفصح عن الرغبة المحتدمة لدى الطبيعة لاغواء ضحيتها. فمثل ساكارد مانسيون Saccard Mansion قد استحالت من خلال «تزيين نفسها بطريقة عجيبة» الى زهرة («والقصر كان مبهرا على نحو أعظم»)، فاستحالت خضرة المعهد نفسها الى فن ممتع، والى خلفية للرغبة الجنسية مقلدة فى ذلك حيلة الرجال لقيادتهم الى غاياتهم. وتتواجد الأسوار المنخفضة كالأقزام التى تقدم «بساطها السميك» (٢٥٢)، والنخيل الذى يوفر الاستفادة من سعفه الذى يشبه المراوح (٢٥٢)، والأشجار العالية التى تتخفى فى هيئة «ستائر صينية عظيمة» (٢٥٢)، ونباتات الالصوفيا تتنكر وتشبه «مائدة هائلة الحجم» (٢٥٢)، والنبتة المتعرشة وقد تشابكت فروعها فى «ستائر» أو فى «شرابة ستائر عظيمة» أو حتى «نبات الموز وقد فتح أوراقه» حيث يستطيع عاشقان أن يرقدا باسترخاء وقد ضغط الواحد منهما على الآخر، كما لو أنهما فى مهد من القطيفة» (٢٥٢)[١٠١]... نقول أن قصر رينيه Renée قد فعل الشىء نفسه كما فعلت مسيحية رينيه René ، بكشفها عن عُرى الطبيعة كدافع لرغبة مخبوءة [١٠٢]. وهكذا فان غريزة الموت – أعنى اللاشعور نفسه الذى هو الشعور فى نهاية الأمر، قد لاح فى الأفق لكى يتطابق مع العدم[١٠٣].

ولكن أليس فى هويسمانز Huysmans حتى أكثر مما فى زولا نجد أن محب الجمال يعيد الطبيعة الى زيفها، أعنى كما لدى شوبنهور نجد «ان التمثيل» يلغى طبيعة «ارادة الحياة»[١٠٤] . وقد حملته الى الخلف بواسطة وسواس المرض وقد سحقتها الكآبة» (٨٢)[١٠٥] ، أدركت فى الجمال الزائف لنبات الكلديوم نفس صورة مرض السيلان «وهو فيروس العصور القديمة»، بالذى انتقل عبر الأجيال منذ بداية العالم من الآباء الى الأبناء»، «وهو الميراث الذى لا ينضب» من الحياة الذى تتجدد ولادته من ذات تعفنه (١٣٧) – فبعد اكتشاف ذلك، مع الأزهار، فان كل دخيلتها قد عرضت على السطح، كما أن لوالبها الاغوائية صارت تنفتح على فراغ الادعاء فحسب، وقد تدعمت عند تحلل الأعضاء المزهرة التى لا تخبىء سوى العدم، [١٠٦] والواقع أن فلوريساز ديز اسينت Floressas Des Esseintes وقد دفن رجولة ميتة بطريقة خاطفة» (٧١)

خلال عشاء جنائزى، فانه ذهب وأغلق على نفسه فى دنيا زائفة تماما بمعمله، فى هذه الدخيلة ذاتها التى صارت هى نفسها خارجية صرفة[١٠٧] حيث اقتنص الطبيعة فى مصيدتها الذاتية، وقبض عليها «بطريقة عشوائية». وعلى النحو نفسه الذى تضرب السلحفاة فى إثره بصدفتها الصلبة، فانه وقد رغب فى تحسين الأثر الجمالى لبساط شرقى، فان المسخ المهجن استحال فجأة الى زهرة ثم الى حيوان ثم الى حجر ثمين، محدثا نوعا من الفن الحى: «ويحسن وضع شىء على البساط يمكن أن يحدث إثارة وتعمل نغمته القاتمة على إثارة بريق ألوانها» (٩٥).على النحو نفسه فان الروائح العطرية، أو «جواهر» الزهور أو «كنهها» التى تكوَّن بفعل العلم الكيميائى عند «اسينت» "Des Esseintes"يعتقد أنها تكون أكثر أصالة من الطبيعة وتخدع الطبيعة ذاتها . وكنتيجة للعب لعبة الادعاء أو التظاهر، فان الواقع أن خواء الشعور أو «التمثيل» الذى يستخرج أفضل ما فى «تفاهة دكان الطبيعة» مؤكدا تفوق الحيلة المقصودة على الحيلة العمياء للرغبة الجنسية[١٠٨]. وأكثر من هذا فعلى النقيض فانها تفتق نفسها مثل LaTentation de saint Antoine التى قام بتأليفها Flaubert ، ومثل البيان المصور أو الاسقاط» - أعنى البديل الوصفى للحدوتة، مثل الاسم الذى يطلق على عمل - لتاريخ ما يصير مثل حجرة بها أثاث مكوم أو كحجم الحيل التى يتخذها العقل وقد ردت الى مومياءات أو الى ادعاء بحت.

## العاطفة الجنسية فيما بعد التحديث

ولكن ماذا يتأتى عن «غائية» التاريخ بعد أن تجد الروح نفسها قد استحالت الى مجرد واقع خارجى تماما فى العالم بعد حدوث ذلك «التفريغ» للعاطفة الجنسية، فتصير كأنها مجرد تمثيل بحث وخاوية من الشعور؟ وبينما نجد فى فجر القرن التاسع عشر أن «غموض العواطف الجنسية» قد أعلن عن الميلاد المؤلم لمستقبل الروح Spirit فى العالم World، فان التطابق المتوقع للروح مع ذاتها - وهو تطابق أدى الى «تحنيط» ذاتها بذاتها[١٠٩] - قد نزع العاطفة الجنسية من الشعور لكى يسلمها الى اللاشعور الذى يفهم على أنه من فعل قوى باطنية عمياء. وهذا المرور من العاطفة الجنسية الى الحافز الأنتروبى (عامل رياضى يعتبر مقياسا للطاقة غير المستفادة، المترجم) يمكن أن يشاهد بسهولة تامة حوالى عام ١٨٨٣ فى روايتى

زولا المناهضتين لشوبنهور. ففى La Joie de vivre التى أعلنت بالفعل عن الموضوع الخاص بالخصوبة Fécondité، فان «غموض البلوغ» "vagueness of puberty"(٢٦٦)[١١٠] لم يفعل ذلك مثلما فعله من قبل فى الماضى، وقد انتهى الى «خلاصة مؤداها أن الحياة غبية وكئيبة «ولكن» على العكس من ذلك... فان ميلادها قوى ومفرح... فى سن العمل والغلبة» (١٠ - ١١). فبالنسبة «للسأم الشكى» عند المصاب بوسواس المرض» hyponchondriac فان لازار Lazare - التى لم تعد هذا «السأم الرومانسى لورثر Werther ورينيه وهما يبكيان أسفا بسبب أحزان قديمة، بل بسبب السأم من أبطال جدد للشك»، وهما يتحدثان عن قتل ارادة الحياة حتى يتسنى وضع نهاية لهذا الاستعراض الوحشى والأبله للحياة الذى تبديه القوة الرئيسية للعالم كعرض بفعل أنانية مجهولة»، وأيضا « مع حلم بانتحار عام مصحوب باختفاء فجائى وكلى مؤيد من قبل شمولية الكائنات الحية» (٣٦٦ - ٦٧) - فاعتقاد باولين (السابق) على الدين وغير المزعزع فى الحياة والخلق بازاء سأم شوبنهور قد عارض نفسه[١١١]. ومن المؤكد أن «هذه الرواية التى تدور حول بنت صغيرة» [١١٢] تنتهى على غير المتوقع «الى نبذ اكتئابى» (٢٣٧) للبطلة، وقد أجبرت على أن تكتفى راضية بعلاقة بين أختين "sisterly". ومع هذا فان غشيان المحارم يبرهن على أنه مخصب اذ أن باولين تصير أما بالتفويض وذلك بأن تعيد الحياة الى طفل لازار ولويز (٣٨٩).على أن الفلسفة الجديدة الخاصة بالخليقة Creation والتى لم تزل مترددة فى La Joie de vivre[١١٣]، قد جدت نفسها معلنة مع Au bonheur des dames ، فى سياق الرأسمالية البازغة وفى عملية ميلادها من أجل «أمتاعها». وفى هذا الوقت فان «الأنوثة الأبدية» لم تعد مصدرا للكرب، بل حيث إنها هى ذاتها صارت «واقعة فى الفخ» وأيضا «مستغلة» (٥٥) ،فان الرغبة الجنسية عند النساء تصير الدافع للانجاب[١١٤]. وبالنسبة لسأم بول من التشاؤم (١٤٣)، فان دينيز «البطلة النيتشية»"Nietzschean" [١١٥] تفضل بسرعة الارادة والعمل والابداع (٥٠) وهى الأنشطة التى تيمتع بها أوكتاف Octave[١١٦] الذى نجد أن «عاطفته الجنسية الوحيدة» تنصب على «قهر النساء» (١٣٢) فى «معبده» الجديد (١٣٢). «فلاشعورها [١١٧] » (١٢٩) يضطرها الى أن تنهمك فى «السعادة» وبغير احساس بوخز الضمير لانفعال[١١٨] «الآلة»، وأن تستسلم لقوة هذا الجبار. [١١٩] (١٠٩). وحيث انها صارت متحررة منذ ذلك الوقت، فان الرغبة الجنسية قد قتلت الموت، «وبدفن الميت.. وجثة السلعة القديمة» (١٩٦)» فان الحياة كلها كانت هناك.. أعنى جنين القرن

العشرين»[١٢٠] (١٨٧). والواقع أن غموض العواطف الجنسية التى رهنت الزمن باعتباره مستقبل التاريخ المؤدى الى نهاية العاطفة الجنسية قد صار الغائية اللاشعورية للفرد: أعنى المتعة.

وبعد فينومينولوجيا الروح، فان القرن العشرين صار على استعداد لمعرفة متجددة بفينومينولوجيا أخرى لم تكن مجرد سيرة ذاتية للروح، بل كانت تقديم أو تيسير وجود العالم والأشياء فى حد ذاتها: أعنى انحطاطا بمفاهيمها عما هو مقدس[١٢١] وعن الذكاء» الظاهراتى[١٢٢] الذى منح السلطة «لرمزية الصيغ» فى ذاتها، وأيضا لكير كيجارد من خلال اكتشاف اللحظة instant التى ألهمت الفلسفة الوجودية، وأيضا ريمبوRimbaud بنعيه على «الميكنة» "Engineering"[١٢٣] التى اتصفت بشمول الانتاجية وقهر النزعة الاستعمارية[١٢٤] وأيضا نيتشه وجميع فلسفات الفعل[١٢٥] فى نعيها على الرغبة فى قوة النزعة الحيوية، وفى نعيها على السوبرمان أو «عبادة الأنا»[١٢٦]، وأيضا فرويد فى نزعه اللاشعور من جبرية النوع لكى يجعله طريقة للفرد لكى يعيش[١٢٧] ، وأيضا وباكثر فجاجة السريالية التى كانت مقتنعة بأنها قادرة على الحفاظ على اللاشعور النوعى تحت أنف "Blue Beard" ، وأيضا وأكثر حدة فكرة كفكا "Kafka" حول «منافاة العقل» "absurd"، ولكن أيضا هوسرل Husserl فى اضفائه نظرة جديدة عن العالم مرة أخرى فى صميم نسيجه الكاذب والعمل بأفق الأشياء نمطا للوجود المطلق بنفس الطريقة التى رفض بها برجسون Bergson الصفة المؤقتة أو الزمنية عند هيجل temporality حتى يتسنى صنع «حقيقة الخبرة» من الخلق (أو الابداع) أعنى «معطى مباشرا للشعور»[١٢٨] ، وأخيرا نقض البناء deconstruction الذى يحافظ على التباين النوعى ولاتزامنية المفاهيم[١٢٩]. وباختصار فان الفصل الخاص «بغموض العواطف الجنسية» الذى أدى باسم فينومينولوجيا الروح الى حداثة modernity القرن التاسع عشر تجاه مجالات ثاناتوس Thanatos وينتهى بالقبول لما بعد التحديث Postmodernist «للدافع» باعتباره انتصارا للايروس (إله الحب عند الاغريق).

## ملاحظـــــات

(١) هكذا نجد أن فولتير يتأرجح فيما بين الثقة فى «الفلاسفة التنوريين» (فى نهاية -Lettres anglais es حيث يدحض النظرة التراجيدية لباسكال كما عرضها فى (Pensees) وبين الحيرة المتبدية فى -Can dide. ومن الأهمية بمكان أن نذكر نشر الكتابين المتكاملين وهما optimism (١٧٣٧) و pessimism (١٧٥٧) وقد ظهرا فى أواسط القرن الثامن عشر.

(٢) Maupertuis مقتبس بواسط Mauzi: "Les maladies de l'me au XVIIIe siecle" revue des sciences historique, 1960, P. 461.

(٣) انظر M. Delon "Du vague des passions a la passion du vague" Le Preromantisme, a symposium held at Clermont-Ferrand, ed. P.Viellaneix, Klincksieck, 1975, p.490.

(٤) للاطلاع على الصعوبة النظرية بازاء التوفيق بين نظـام الأمزجة القديم الخاص بالأبخـرة وبين المفهوم الجديد الخاص «بالأمراض العصبية» انظر: Mauzi, "Les maladies de l'ame au XVIIIe sie-cle" (see note 2), section "La melancolie des vapeurs," P. 467.

(٥) Diderot, Oeuvres complétes. Club francais du Livre, 1972, vol. 13, PP. 795-796.

(٦) انظر أيضـا: Diderot فى المقالة بعنوان "Mélancolie" فى the Encyclpédie : انها العاطفة المتعلقة بنقصنا... وهى غالبا ما تكون أثرا لضعف الروح والأعضاء.

(٧) انـظر O.Pot, "La figuration de la totalité in Candide," Littératures, 23, 1990, pp.69-88.

(٨) La Morliere, Le Fatalisme pour prouver l'influence du sort sur l'histoire du coeur humain. 1769 انظر Mauzi, "Les maladies de l'ame au XVIIIe siecle", p.476 وهى التى تقوم بتحليل الفكرة الكونية عن «سوء الحظ المكتوب» التى كانت بلا شك من أصول فكر ليبنتز («فـالقلق أساسى فى سعادة الكائن الحى، وهى السعادة التى لا يمكن إحرازها من خلال الملكية الكاملة»، Leibniz, in A. Cuvillier, Vocabulaire philosophique, Armand Colin, 1956, sub verbo "Inquiétude". وبالنسبة لهذا الصدام فان توقع عالم لونا بارك "Luna Park" الذى اتضحت همجيته فيما

بعد من خلال علم الاجتماع المدنى تبعا لتحليل بنيامين Benjamin بازاء بودلير Baudelaire. انظر O.Pot, "La figuration de la totalité dans Candide". (انظر الملاحظة رقم ٧).

(٩) ان كل شيء يتغير، وكل شيء يتلاشى. ان الكل فحسب هو الذى يظل موجودا (...) فما الذى تعنيه بحق بذكر أفرادك؟... لا يوجد شيء منهم. كلا، يوجد واحد فقط، متفرد، فرد عظيم هو الكل. ففى هذا الكل كما هو الحال بازاء احدى الالات أو بازاء أى نوع من الحيوانات، فانك سوف تطلق عليه هذا الاسم أو ذاك، ولكن عندما تطلق اسما لفرد على أحد أجزائها فان ذلك يكون من خلال مفهوم خاطىء كما لو أنك فى حالة الطائر تطلق اسما محددا على الجناح مثلا... (Diderot, F. Schalk, "Der Artikel Melncholié in der diderotschen Enzyclopadie" Studien zur Franzosischen Aufklarung, Frankfurt, 2, Klostermann, 1977).

(١٠) Rousseau, Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes مقتبس من طبعة Flammarion, 1984 . والأرقام التالية تشير الى الصفحات من هذه الطبعة.

(١١) صحيح أن «البدائى لا يتمتع بمخيلة»، فروحه التى تستثار بلا شيء تغرق نفسها فى عاطفة واحدة هى عاطفة وجده الراهن دون أى فكرة حول المستقبل» (١٨٣)، بيد أن «الشفقة» أو «العطف» تشكلان عقبة لانتزاعه من الثقافة حول الذات باعتباره فردا من ذاته فهو «يطابق ذاته» أخلاقيا - ولكن ليس ثقافيا بعد - بغيره من الناس (١٩٧).

(١٢) عند روسونجد أن العاطفة تجتذب اللغة، أى أنها نوع من «التجريد» للطبيعة (الصرخة)، ولكن هذه اللغة تتدهور حالما تنزع علاقتها الأولية مع حركة العاطفة وتصير «تجريدا» بحتا.

(١٣) عند روسو نجد أن العاطفة تظل مرتبطة بالتعبير عن «الاحساس» وبالفرد المتفرد، بينما نجدها عند هيجل ذات علاقة ديالكتيكية بالروح التى تخدم كأداة فى فينومينولوجيا تحويل طبيعة تاريخ الانسان من خلال استخدام الأدوات التقنية والثقافية انظر: Zygmunt Jedryka, "Rousseau entre Hegel et Saint Simon Le Preromantisme (see footnote 3) PP. 259 - 277".

(١٤) Rousseau, Etude de la nature, "Le sentiment moral" وارتباطا بروسو ed. Firmin Didot, 1843, p. 432. وخاصة الفصل الخاص بـ "Du sentiment de la Mélancolie" p. 407.

(١٥) هذا الاقتباس مأخوذ من طبعة رامزى لعام ١٩٧٩. وتبعا لبوليه Adolphe by B. Constant ،

وفى Les Malheurs de l'insconstance, Dorat, 1772 ، فان شابا يعظ «عجوزا فاسقا»، وهو رمز لعالم ولى يعارض (الطريقة الفرنسية) الحب الفاسق اتجاها الى (الطريقة الألمانية) الحب «الميتافيزيقى» أو «الجاد» «فاللذائذ لا تترك سوى أثر خافت فى الروح، بينما تعمل الأحاسيس القلبية على التغلغل بالداخل» . وجريا وراء ٢٨(ص ٥٧) Conscience puritaine et sexualité E. Leiter, La Passion du bonheur moderne, (Paris, Gallimard, 1988) فان التطهرية التى كان هدفها التقليدى هو تحقيق لتكامل الجنسى مع شكل ما للنزعة الحيوية، فانها أخذت تعمل على العكس من ذلك منذ بداية القرن الثامن عشر فى الاتجاه المضاد للأخلاقية فى مقابل الجنسية.

(١٦) انظر: R. de Luppé, Les idées littéraires de Mme de Stael et l'héritage. des Lumieres (1795 - 1800), Vrin, 1969, p. 49.

(١٧) R. de Luppé, ibid., p. 52.

(١٨) رواية بنهاية القرن الثامن عشر بعنوان: Les Réflexions d'un jeune homme by Feucher وكانت تتحدث بالفعل عن «الاكتئاب الارادى» حيث يعمل الشعور المريض على «مضاعفة نفسه ويتنامى.. ويتبدى واضحا انه يجتهد فى الحصول على المعاناة بل ويبحث عن أسباب تعمل على استمرارها مؤيدة وفى استمرار التشوف اليها». فالحزن يكون نمطا وجوديا بحتا للروح: «فهل حقيقة أن الروح لا يكون لها سوى طريق واحد للاحساس وأن يكون الحزن هو خاصيتها الوحيدة؟ ان كل شىء يبدو مؤكدا ذلك. Mauzi, "Les maladies de L'ame au XVIIIe siecle", pp. 479 -480 (انظر ملاحظة رقم ٢).

(١٩) الواقع أن الفرد فى الحب يفهم حدسيا أن كل مل باى حالة الحب عدم، ولا شىء يعادل « ما يحس به المرء... انما هو اقتناع يؤدى به الى التفكير فى الموت فى أسعد لحظات الحب» (١٣٠).

(٢٠) انظرأيضا فى مقالة "Vertu" in the Encyclopédie". عبارة مؤداها «أن الغريزة الأخلاقية راسخة وصادقة». وتحدث ليبنتز أيضا عن الغريزة فيما يتعلق بالنظرية». Nouveaux essais, 1,2,3.

(٢١) انظر: Klibansky, Panofsky. Saxl, Saturne et la Mélancolie الترجمة الفرنسية Gallimard, 1989, p. 197 W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt, Suhrkampf, 1928, p. 141.

(٢٢) Madame de Stael, De l'Allemagne, Flammarion,1968, vol. 2, p. 136.

(٢٣) Michelet, L'amour, Oeuvres completes, Flammarion, 1985, vol. 18, P. 217.

(٢٤) Villiers de I'Isle-Adam, Contes cruels, Folio, Gallimard, 1983, p. 66.

على عكس النزعة للتأثير بالعاطفة على حساب العقل فان العاطفة الصادقة «تعرفنا بجوهر الفرح الخالص! وبالفكرة المركزة لمعنى الحزن!»

(٢٥) هذه الكلمة ظهرت في .les Eléments d'idéologie by Destutt de Tracy (in 1801)

(٢٦) مقتبس بواسطة R.de Luppé, Les idées littéraires de Mae de Stael et l'héritage des Lumieres (1795 - 1800), p. 152.

(٢٧) R. de Luppé, ibid

(٢٨) Madame de Stael, De l'Allemagne (انظر الملاحظة رقم ٢٢) vol. 1, p. 212, "De la poésie classique et de la poésie romantique".

(٢٩) فهنا أيضا نجد أن برهان Lettre sur les spectacles وقد وجد نفسه «منقلبا ظهرا لبطن»: فالرومانسية مهيأة لأن تعمل بدون مسرح كلاسيكي وهو ما أبقى عليه روسو كمثل أعلى من الماضي يحن اليه.

(٣٠) في ذلك الوقت كان الناس يطابقون بينهم وبين الطبيعة... وحيث انهم كانوا يبذلون جهدا قليلا في التفكير وحيث انهم كانوا يخضعون لما تفعله أرواحهم وينقلونها للخارج، فان روحهم كانت اذن مادة جسدية (Madame de Stael, De l'Allemagne, 211, 212).

(٣١) بخصوص العلاقة التي أقامها هيجل بين العمل القائم على دخيلة اللاشعور وبين «الذعر» الثوري كجرح في التاريخ، انظر: H. M. Enzensberger, Politik und Verbrechen. Neun Beitrage, Frankfurt, Suhrkampf, 1964, pp. 325 - 360.

(٣٢) هذا العرض «البدائي» مختلف جدا عن ذلك العرض الذي وضعه روسو في منبع «العواطف» في Essai sur l'origine des langues فهو لم يعد يدخله كتقهقر للتاريخ منذ البداية، بل بالأحرى كما لو أنه في وسط هذا التاريخ ثمة شق أو «خواء» شبيه باستعراضه روحيا بطريقة غائية.

(٣٣) في منبع الثورات يوجد: «شيء معين مخبوء لا أعرف أين، يعمل على اقلاق قلوبنا يجعلنا نخشى من السعادة كما نخشى من الشقاء وهو ما يدفعنا من ثورة الى ثورة حتى آخر قرن»

pp. (انظر الملاحظة رقم ٣) Delon والتى اقتبسها (Chateaubriand, Essai sur les révolutions) 489 - 490.

(٣٤) Chateaubriand. Le Génie du christianisme. II. 3. chapter 9. "Du vague des passions".

(٣٥) وفقا لطبعة مختلفة بتاريخ ١٨٠١ .أما رينيه فهو مقتبس من طبعة فوليو Folio لعام ١٩٨٤.

(٣٦) Bernardin de Saint-Pierre. Paul et Virginie. Flammarion, 1966, p. 27.

(٣٧) وبهذه الطريقة فان magnum opus" يصير «المسرح العقلانى للفكر» انظر Evelyn Gould, Virtual Theater. from Diderot to Mallarmé, Baltimore London, Johns Hopkins University Press, 1989.

(٣٨) For Burke. A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful. and Delacroix. Journal. see W. A. Guentner, "Rhéthorique et énergie: l'esquisse. "Romantisme, 46, 1984 (issue devoted to "energy"), pp. 27 - 36.

(٣٩) فى L'Amour fou فان يقتبس بريتون كلمات هيجل: «الموضوعات لا تروق لنا إلا عندما تظل متضمنة شيئا غامضا لم يكشف النقاب عنه بعد» وبخصوص المماثلة بين «السر» فى الروايات الرومانسية الأولى (Adolphe, René, etc) والفلسفة الكانطية والدراما الهيجلية. انظر: G. Benrekassa. "L'énigme, le secret. l'oubli. Romantisme. 56, 1987, pp. 21 - 28.

(٤٠) قد يكون من المناسب فحص التطابق: «نظرية» غموض العواطف/ ميلاد «الرواية البوليسية" كما هو الحال فى:( Poe وغيره). وجريا وراء J.C. Vareille. "Préhistoire du roman policier". Romantisme, 53, 1986, pp. 23 - 36. فان «الرواية القوطية" (كما هو الحال بالنسبة لرينيه) تستدعى اثارة مسألة وحلها بالذات، ولكن الحل يكون متأخرا ... واللغز يصير واحدا من آليات الفعل» وأكثر من هذا سلف «رجل الشرطة» يكون «كلبا بوليسيا» أو «متعقبا» (Les Natchez anticipates F. Cooper's novels, p. 27).

(٤١) ان موت اميلى كانكار للطبيعة كما تذهب المسيحية، يعيد كتابة موت Mademoiselle de Saint-Yves عند فولتير فى L'ingenu وقد ماتت أيضا دون أن تكشف النقاب عن سرها الأثيم.

(٤٢) انظر: Bertrand d'Astorg, Variations sur l'interdit majeur. Littérature et inceste en Occident, Gallimard, 1990 (from Chateaubriand to Musil).

(٤٣) فيما يتعلق «بعقدة الكترا» كشعور بالتضاد بين القانون والطبيعة فى الفلسفة الرومانسية وبالذات عند هيجل انظر: G. Steiner, Les Antigones, Gallimard, 1984, pp. 13, 34, et seq.

(٤٤) مثلا J.P. Vernant and P. Vidal-Naquet, OEdipe et ses mythes, Brussels, Complexe, 1988.

(٤٥) Rousseau, Lettre a d'Alembert sur les spectacles, Flammarion, 1967, pp. 91-92.

(٤٦) مقتبس بواسطة C.A.Porter, Chateaubriand, Composition, Imagination and Poetry, Anima Libri, 1978, p. 82.

(٤٧) انظر: M. Butor, "Chateaubriand et l'Ancienne Amérique, "Répertoire II, Editions de Miniuit, 1964, pp. 152 - 192.

(٤٨) المراجع من Folio Edition, Gallimard, 1984.

(٤٩) أمثلة: «أنت تشرب الحساء المستخلص من لحم الموتى الموضوع فى جمجمة المقاتل» ، «ميلا أخذت فى يدها الجمجمة التى أعادها رينيه مع الجماجم الأخرى. انها شاهدت بعض النمل يخرج منها...»

(٥٠) A. Goldschlager, "Sade et Chateaubriand," Nineteenth-Century French Studies, II, 1/2, 1973 - 1974, pp. 1 - 21.

(٥١) Gallimard, Folio, 1976, p. 106 ومن الممكن أن تصل الخلاعة الى أكثر مما تحتمل كما هو الحال فى نهاية جوليت Juliette وذلك بواسطة الجنسية المثلية الأنثية (كما هو الحال فى الصداقة amicitia الرواقية وهو الحب «الكريم» وغير الهادف وهو الحب لنفس الجنس).

(٥٢) Kritik der Urtilskraft, 1787 من اقتباس, U. Franke, "Das richtige Leben und die Kunst" Die schone Seele im Horizont von Leibnz's Philosophjie," MLN, 103, 3, 1988, pp. 504 - 518. انظر كذلك مقالة "Grandeur", Encyclopédie فالمشاعر الطيبة.. هى فى وقت واحد وفى الوقت نفسه جيدة وعظيمة". «فالانسان يضيف الى سمو المشاعر روحا واسعة ومضيئة وعميقة».

(٥٣) Phanomenologie des Geistes من اقتباس U. Franke, ibid., p. 515.

(٥٤) فتبعا لهيجل فان هملت Hamlet «روح جميلة» ولكن فشله ينشأ من واقعة أنه كان عاجزا عن تحويل «السوداء والحزن اللذين هدماه» الى فكر يخرج بعناية الى عمل ينصب على العالم»والى ظاهرية الروح: فحيثما كان ينبغى عليه ان يفعل شيئا بعد التفكير المتأنى، فانه كان يتصرف جريا وراء ما يعتمل فى قلبه من دوافع، وحيثما كانت الظروف تتطلب منه التدخل الايجابى، فانه كان مستمرا فى الانكفاء على نفسه تاركا الأحداث والصدفة تقرر بغير تدخل من جانبه وخارج نطاقه الذاتى. Esthétique ترجمة S. Jankélévitch, Aubier, 1944, vol. 2, p. 314.

(٥٥) ان Essai sur les revolutions قد كتب بعد عودة شاتوبريان مباشرة من أمريكا وكان ما يزال مشبعا بالاعتقاد المتولد من التغير الثورى العنيف، وأن المسيحية الايديولوجية قد فشلت فى مهمتها. ولهذا السبب فان هذه المقالة قدمت سؤالا «عما بعد المسيحية، وما سوف تتشكل منه كديانة طبيعية بغير عبادة ونقية من كل الطقوس. ولقد اضيفت Les Natchez الى الجزء الثانى من Essai فى محاولة لانجاز هذا الهدف. ولكن كتاب "spirit of Christianity" جاء بغير توقع لتحويل الوضع الايديولوجى للمسيحية فى اتجاه الدين الحقيقى، فالديانة المسيحية تظهر البعد الروحى لكل الخبرة الدينية الطبيعية بطريقة شعرية ومثالية. وللاطلاع على هذا الجانب انظر M. Butor, "Chateaubriand et l'Ancienne Amérique". (انظر هامش ٤٧).

(٥٦) ان هوجو Hugo فى مقدمة Cromwell قد عزا أيضا أصل العاطفة «الجمالية» الى تدخل «غموض العواطف الجنسية» فى التحديث: «فتحت تأثير هذه الروح للسوداء المسيحية والنقدية الفلسفية، فان الشعر قد اتخذ خطوة عظيمة الى الأمام غيرت كل واجهة العالم العقلانى. فهى بدأت فى تمييز الغرتسك (الفن الزخرفى) من الذروة، وفى تمييز الحيوان من الروح «استمرارا بالمسيحية التى «وضعت هاوية بين الروح والجسد».

(٥٧) انه تبعا لكلود برنار Claude Bernard فى كتابه "Introduction a l'étude de la médecine expérimentale", Champs, Flammarion, 1984, p. 125 فان «الجسم الميت» يعرف على نحو أفضل من الجسم الحى (فالدراسات التشريحية التى تمت فى القرن السادس عشر كتلك التى قام بها فيساليوس Vesalius ماتزال تقدم الجمجمة رمزا «للكائن الحى».

(٥٨) ان العبادة السلفية لـ Natchez لم تتوصل على الاطلاق الى درجة تشكيل فكرة الموت كحزن بنيوى «للموجود» "existing". فلم يعمل سلوكهم الجمعى الى تفريد الموت ولا الى جعله مشكلة على اقل تقدير (١٥١).

(٥٩) انظر R. Switzer, "Chateaubriand and the Welsh Indians" Nineteenth- Century French Studies, 3, 1 - 2, 1974 - 1975, pp. 6 - 17.

(٦٠) باختصار فان «روح» المسيحية أتت لكى تعطى مضمونا صريحا ومشعورا به، أى «مضمونا اسميا» كما عبر هيجل عن ذلك بازاء حقيقة لم تستطع «أرواح الغاب» أو «الروح العظيمة مانيتو "Manitou" لـ Natchez سوى أن تقوم بالتعريف بها بطريقة ظاهراتية أو مضمرة. والشيء نفسه ينطبق بازاء أوصاف الطبيعة التى انتقلت من Les Natchez الى The spirit of Christianity ، مذعنة لحقيقتها الداخلية والمشخصة. والواقع ان انعزال العالم الجديد («العالم صحراء شاسعة») قد سبق انعزال النساك المسيحيين الذين يؤصلون تطبيقاتها. والالتواءات التى تشبه الأفعى المشاهدة فى الصحراء الامريكية تكشف النقاب عن طبيعتها الشيطانية فى Le Genie بنفس الطريقة التى تشاهد بها الطيور المهاجرة على شواطىء ميستشاكيب Meschacebe تكشف عنها لرينيه المسيحى وجود «غريزة سرية» للمطلق (١، ١٥٩). ولعلنا نتذكر أنفسنا بالايماءة غير الارادية التى بدت من ميلا التى امسكت فى Les Natchez الرأس المفصول من احدى الجثث. ولقد كان هذا هو رانسيه Rance اذى حمل رينيه على التوبة وحوله الى عقيدته - وهو الذى اعطى اللمسة الأخيرة لهذه الايماءة غير المقصودة وأكسبها معنى دينيا بأن حمل البقية المرعبة لحبيبته الى La Trappe وباختصار فانه على النحو نفسه امتدت الازدهارات المعمارية القوطية بأشكال الغابة البدائية على نحو مثالى، كذا فالنزعة الطقسية الزخرفية للمسيحية تمثل الممارسات الطبيعية للثقافات تماما كما أنها «تدشن» "sanctifies" الطبيعة المتعلقة بغشيان المحارم للعاطفة الجنسية، كل هذه المعانى وجدت من قبل فى العلاقات الفجة لـ Nachez.

(٦١) Hegel, La Raison dans l'histoire, 10/18, Union général d'éditions, 1965, pp. 77 and 110.

(٦٢) مقال منشور فى Revue francaise. بصدد موقف Niebuhr فان قائد «الحزب التاريخى» الذى لقى لوما وتأنيبا لأنه لم يقم كتابه «تاريخ روما» حول أى فكرة، فشاتوبريان يعترض على المركبات التاريخية

الضخمة (Vico, Herder) التى كانت معروفة له من قبل من خلال ميشيليه Michelet أو Quinet ، وفوق كل شيء الانسيكلوبيديا الهيجلية التى عبرت بوضوح عن الطرائق المتباينة أو المبادىء التى « تظهر بها الروح الشاملة نفسها فى الانسانية»، «والروح الانسانية تخلق الواقع». انظر M. Schumann. "Chateaubriand et Hegel" Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 130, 1977, pp. 647 - 663.

(٦٣) M.Schumann المرجع السابق صفحات ٦٥٨ و ٦٥٤ وهكذا فان الهيجلية عند شاتوبريان تسمح بطريقة استرجاعية بمسيرة الروح بأن تشاهد فى غموض العواطف الجنسية "vagueness of the passion" وموت الحضارات: وهكذا فان «الكلمات الخشنة» «والافعال الأثيمة» تصير غلافا لواقع بأية حال لواقع سياسى أو أخلاقى يظل واقيا للمفاصل والمواضع التى تحتفظ بها جثث الموتى أو عظامهم.. فإثر المجتمعات التى تموت باستمرار يظل مجتمعا واحدا على قيد الحياة».

(٦٤) «معالج فى كل مكان كذهن روائى.. مصاب بالغثيان أكثر فأكثر بواسطة الأشياء وأكثر فأكثر بواسطة الناس، وقد اخترت الانسحاب» (١٥٥).

(٦٥) انظر الملاحظة التى أدخلت بصراحة بين جزأى "Les Natchez": وعند هذه النقطة يتوقف الجزء الأول من "Les Natchez" ، وهو الجزء الذى يمكن أن يسمى بالقصيدة القصصية. وما سوف يتبع ذلك هو فقط مجرد قصة يترك فيها المؤلف الشكل الملحمى ويتخذ الصيغة السردية Editions Hachette. 1863, p. 321.

(٦٦) يعترض مارمونتل Marmontel فى مقالته بعنوان "Tragedie" على «نظام القدر» وهى حالة غير جوهرية بشكل واضح فى العالم الكلاسيكى فى مقابل «نظام العواطف»، وهو سببية تتعلق بالدخيلة بشكل أساسى فى التراجيديا الحديثة. والواقع ان شيلر Schiller قد قام بالربط فيما بين نظرة هادئة وجليلة عن العالم بنظرة ملحمية وغير مستقرة الى الكون مع «تراجيديات حديثة» (Auerbach, Mimesis, French translation, Gallimard, 1968, pp. 13 and 19).

(٦٧) مقتبس بواسطة P. Barberis, René de Chateaubriand. Un nouveau roman, Larousse, 1973, p. 209.

(٦٨) بصدد سوسيولوجية «شعر العصر» انظر Michael J. Call, Back to the Garden, Chateau-

briand, Senancour and Constant, Anima Libri, 1988, and R. Chammbers, Mélancolie et opposition. Les débuts du modernisme en France, José 1987.

(٦٩) هذا الاستشهاد مأخوذ من Baudelaire, Oeuvres انظر كذلك ، Edition Garnier, 1960 completes, Gallimard Pléiade, 1961, p. 950 «أليست الملابس السوداء هى ملابس ضرورية لعصرنا، الذى يعانى ويتمزق فوق اكتافها السوداء والمكشوفة من رموز الحزن المستمر؟»

(٧٠) انظر Shoshanna Felman, La Folie dans l'oeuvre romanesque de Stendhal, José Corti, 1971, pp. 163, et seq.

(٧١) انظر Rémy G. Saisselin, Le Bourgeois et le bibelot, Albin Michel, 1990 انتقال الأشياء الذى حل من «رباطة الجأش» الى «الهزال». وفى بداية قصة بلزاك La Peau de Chagrin جاء ذكر الموت على انه انهاك الرغبة فى الكائنات، عن طريق الحجرة المليئة بحطام الأثريات، حيث صادف رودلف الطلسم المهلك.

(٧٢) " Im ganzen und allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, dass der Wille zum Leben, von je hellerem intellekt er sich beleuctet findet, desto deutlicher das Elend seines zustandes wahrnimmt," Samtliche Werke, Darmstadt, 1968, vol. 2, p. 494.

(٧٣) Schopenhauer, Métaphysique de l'amour, 10/18, Union générale d'édition, 1980, pp. 16 - 17.

(٧٤) وبمعنى أكثر تأكيدا نجد أن بلزاك قد سبق فرأى فى العاطفة الجنسية «حزنا شديدا»، القوة التى لا يمكن تخريبها التى تتغذى على شهوة الإغواء للبشر دائمى الرغبة.

(٧٥) انظر : Daniel Grojnowski, "Laforgue, lecteur de Schopenhauer et de Hartmann" De l'ordre et de l'aventure, Mélanges offerts a P.O. Walzer, La Baconniere, 1985, pp. 61 - 73 ولنظرة أوسع انظر the special issue of Romantisme, 61, 1988, "Pessimisme (s) (with many reference to Schopenhauer).

(٧٦) اقتبست هذه المصطلحات الشوبنهورية من Métaphysique de la mort 10/18, Union géné-

«تتحو عقولنا فقط نحو إمداد شهواتنا بالدوافع». rale d'éditions, 1980, p. 114.

(٧٧) La Forgue, L'Imitation de Notre-Dame la Lune, Poésie/Gallimard, 1979, pp. 61 and 32.

(٧٨) ان اكتشاف الفلسفات البوذية التى سمحت بالهروب من «العودة الأبدية» كان لها تاثير عظيم فى نهاية القرن وبخاصة فى فلسفة شوبنهور.

(٧٩) انظر J.E. Jackson, La Mort Baudelaire, La Baconniere, 1982 كان شعار القرن التاسع عشر «اليهودى الحائر» يعبد تقاليد «الاكتئاب والسوداوية». الذى كان منذ دانتى «الشخص الذى لا أمل له فى الموت» (Inferno, Chapter III) أو بتعبير مختلف عند سانت تريز أوف آفيلا «الشخص الذى يعانى سكرات الموت لأنه لا يستطيع الموت بالفعل».

(٨٠) يمكن وجود حدس بهذا الوضع فى La Nouvelle Heloise عندما اعتقد الفلاحون أن جولى عادت الى الحياة ورفضت السماح بدفنها. وفى أواخر القرن الثامن عشر ساد الخوف بالدفن للأحياء. انظر M.Vovelle, Piété baroque et déchristianisation, Plon, 1973, chapter IV (pp. 78 - 85) وكذلك Claudio Milanesi, Mort apparente, mort imparfaite Médecine et mentalités au XVIIIe siecle, French translation, Payot, 1991.

(٨١) انظر Bela Kopeczi. Un scandale des Lumieres" les Vampires", Themes et Figures du Siecle des Lumieres Droz, 1980, pp. 123 - 136.

(٨٢) بالنسبة لمسألة «التنقيب عن آثار الموت» انظر Chantal Grelle. "Les Voyageurs a Herculanum", et Boussif Onasti, "La description de l'Egypte," Dix-huitieme siecle, 22, 1990, pp. 73 - 94.

(٨٣) فى «قدم المومياء»، إنها تلك القدم، رمز جنسى آخر التى تشير الى رسالة التذكير الوسواسية للحياة.

(٨٤) تجسيد آخر للناسك الذى يمنع فى اتالا غشيان المحارم بين حبيبين.

(٨٥) Gautier, La morte amoureuse, Avatars et autres récits fantastiques, Edition Folio, Gallimard, 1981, p. 200. وعندما مر أوكتافا بهذه التجربة، وقع فى «السوداوية الكئيبة (٢٠٤) التى منعته من الآن وصاعدا الى عدم الإيمان بالحب.

(٨٦) المرجع السابق ص ٢٢.

(٨٧) تشير أرق ام الصفحات الموضوعة داخل اقواس الى نص الطبعة الكاملة من Le Seuil, 1985, vol. 2.

(٨٨) «بواسطة القوة الحيوية الشديدة للعشب... فان الأرثوبز Arthauds تزوجوا فيما بينهم دون الاحساس بالخجل من الشيوعية الجنسية» (٢٤).

(٨٩) هذه الداتورا السامة التى تكشف النقاب عن الخطة المهلكة للجنس فى قلب الرغبة يمكن أن توجد فى نعيم أخر، هو ذلك المنتزه الخاص بؤورتوفا Orotava فى Breton's L'Amour fou.

(٩٠) وهكذا فان «الأفكار» تبدو كآدميين فى شكل دمى (٨٥) فنزعة تشبيه الطبيعة بالآدميين تشير الى اعتماد الفرد عليها.

(٩١) وبهذه الطريقة، فان الاحساس اللاشعورى بالقلق الذى انبعث فى داخل سيرج وآلبين فى مشهد «علاقة الحب القاصرة» المرسومة على جداران حجرة النوم، حيث يقدم مشهد لقاء العاشقين فى المستقبل نفسه على أنه مسلمة (تذكره بمشهد أبوى يعيد البطلان تمثيله بارتداء زعمائهم ملابس الزفاف كما فى Nerval's Sylvie) وليلاحظ أنه كما فى آتالا يعود صوت الجرس ليحيى «الموت فى هذه الحديقة»: همهم سيرچى قائلا: «سمعت رنين أجراس وهذا هو ما أحزننى، وملأ قلبى بالضجر» (٦٩). (هذا الرنين قد تحول الى صفير جنائزى فى La Bete humaine. انظر R. M. Viti, "The cave, the clock and the railway: Primitive and modem time in La Bete humaine," Nineteenth-Century French Studies, 19,1, 1990).

(٩٢) ان الاهتمام بالتكريس للعذراء فى نهاية القرن التاسع عشر عندما أعلنت عقيدة الحبل بلا دنس (وبعد ذلك قام زولا بكتابة Lourdes) يمكن أن يفسر بهذه الرغبة عند شوبنهور بالهروب من الطبيعة.

(٩٣) Th. W. Adorno, La Dialectique négative, French translation, Gallimard, 1978.

(٩٤) انظر على سبيل المثال شوبنهور فى : Maupassant's Auprs d'un mort

(٩٥) Hérodiade (Flaubert, Mallarmé) of "rotting" antiquity (Huysmans) انظر G. Sagnes, L'Ennui dans la littérature francaise de Flaubert a Laforgue 1848), Armand Col-in, 1968.

(٩٦) إنه بالفعل ذلك المحيط القمرى والزائل لڤرلين، Les Fetes galantes

(٩٧) انه فى Barbey d' Aurevilly نجد أن عدم حساسية «الغندور» تنشأ عن موقف حيث ينشأ الحب فى مواكبة مع اكتشاف الموت كما هو الحال فى قصص مصاصى الدماء.

(٩٨) الاشارة هنا الى نص الطبعة الكاملة من Le Seuil, 1980, vol. 1

(٩٩) بينما ظلت الپارادو عند الأب موريبه «مستنبت طبيعى» (٩١)، فان زوج رينيه آريستيد ساكار «قد اقترح بجدية أن يضع باريس تحت وعاء زجاجى هائل الحجم، حتى يحولها الى بيئة حارة ويزرع فيها الأناناس وقصب السكر». (٢٨٥) وفى قاموس لاروس الموسع فى القرن التاسع عشر ١٨٧٥، شرحت كلمة مستنبت conservatory على أنها مجموعة من الوسائل الصناعية تؤدى الى نتيجة خيالية وهو شىء ضد الطبيعة». وفى المستنب يتولد جو حار ومشبع بالرطوبة، وهو مناخ غير صحى للبشر لكنه ضرورى لنبات خصى الثعلب»

ومن بين المستنبتات التى ترمز الى زيف الطبيعة المغوية، يمكن إن نسرد اضافة الى ذلك، حجرة الفانفارلو Fanfarlo التى فيها «يمتلىء الهواء بأبخرة غريبة يحس فيه الفرد بالموت البطىء كما فى المنزل الشديد الحرارة». (Boudelaire, Gallimard, Pleiade, 1975, P. 576) «الجو القائظ للكنيسة» حيث رقصت سالومى الخاطئة مع محارمها «وأحدثت عن عمد جو يشبه المستنبتات». وفى نفس الموضوع انظر Suzanne Braun, Quand la fleur se fait chair. Etude du motif floral dans A rebours de J.K. Huysmans, Geneva, M.A.Dissertation, 1990.

(١٠٠) انى أتجاوز بسرعة الأسماء شديدة الايحاء التى أطلقت على الزهور فى Huysmans's A Re-bours (الفصل الثامن).

(١٠١) لقد كانت الغابة الغريبة جدا بالفعل هى التى استخدمت «كسرير فى مخدع الزوجية» لشاكتاس وأتالا بينما عند شاتوبريان يمثل جرس القسيس مشهد الاغواء الطبيعى، بينما المستنبتات التى يحفظ فيها الأجناس المتدهورة تنحو بالطبيعة نحو الزيف، وهو ما أدى الى صحوة الوعى فى «التمثيل». وفى بستان أروتاقا فى ٣٨أر L'Amour Fou يلعب وصف الأشجار نفس الدور، الا أن اغواء الطبيعة هنا يتم قبوله على أنه منحة للرجل، بهجة وانتشاء يمكنه التغلب عليها.

(١٠٢) آه أيتها الزهور لا تغرى سيدتى بالعاطفة... لا شىء تفعله الأزهار سوى الحب» كلما تفتحت

احداها أوحت به.. لا هم لها إلا... الاختراق... لأنها تخضع لقانون حياة واحد، ولأنها تشبع رغبة واحدة

هى الحب! حسنا، فلنلق نظرة عليها! الزهرة ما هى إلا عضو يرمز الى الجنس يا سيدتى...»Octave

Mirbeau, Le Jardin des supplices, reédition Gallimard, 1988, p. 214.

(١٠٣) Rémy de Gourmont, Sixtine, roman de la vie cérébrale, 10/18, Union générale d'éditions, 1982, p. 58.

(١٠٤) انظر A. Roger, "Huysmans et Schopenhauer," Huysmans. Une esthétique de la décadence, Geneva, Slatkine, 1987.

(١٠٥) الاشارات الخاصة بـ A Rebours مأخوذة من the Flammarion edition, 1978

(١٠٦) انظر A. Buisine, "Le taxidermiste," Revue des Sciences humaines, 170 - 171. April-Sept. 1978, p. 67.

(١٠٧) مثل Des Esseintes جدران (دراسته) بالكتاب المجلد بجلد الماعز المراكشى الفاخر، ومزين بصور من المعدن (٧٤). حيث ان الحجرة بدت ككتاب وقد تحولت دخيلته الى «غلاف» له، فان الذوق يجد نفسه «فى» الكتاب الذى يقوم بكتابته.

(١٠٨) «ان الطبيعة كان لها يومها... ليس ثمة أى من مخترعاتها يعلن عن أنه دقيق جدا أو عظيم جدا بحيث لا يستطيع الانسان "أن يخلقه بعبقريته البشرية: فليس من المتعذر انتاج ضوء كضوء القمر بواسطة الكهرباء. وكذا الحال بالنسبة للشلالات التى يمكن عن طريق الهيدروليكا تقليدها لتبدو كأنها حقيقية، وحتى الصخور يمكن تقليدها فيتخذ الورق أشكالها المتباينة» (٨٠).

(١٠٩) تماما كما هو فى نهاية Flauber's Un coeur simple

(١١٠) الاشارات هنا الى صفحات الجزء الرابع من Les Rougon-Macquart, Complete Edition, Le Seuil, 1970.

(١١١) والى جانب Fécondité, La Joie de vivre يعلن Quatre Evangiles «أن جميع الأشياء التى نتناولها اذا لم يكن المرء متشائما، فانه لا يجد شيئا منها إلا ويكون مسيحيا أو يكون أنارشيا (فوضويا)».

(١١٢) كما ينكر Edmond de Goncourt بدهاء، فان هذا الموضوع مقتبس من احدى رواياته شخصيا (٢٣٦).

(١١٣) بالنسبة للعنوان الأصلى Le Mal de vivre المستعار من شوبنهور ومترجمه بوردو Bourdeau فقد حل محله La Joie de vivre (٢٢٢ - ٢٣٣).

(١١٤) حتى قبل Fecondite فان Au bonheur قد حققت ميزة اعادة انتاجها. وقد أشار زولا الى ذلك فى "Begun on Whit Sunday, 28 May 1882..."(11)

(١١٥) هل يتسنى للمرء أن يشاهد فى "Denise" ديونيوس Dionysos الأنثى أعنى عبادة قوة الحياة؟

(١١٦) « لقد اعتقد فى جماع قوة أرادته... أعنى حيث يجد الفعل جزاؤه (١٧٣).

(١١٧) ان هذا اللفظ يحدد معنى «القسوة» و«الغضب» عند دنيس Denise عندما تكشف لكولومبان Colomban عن رغبة لم يكن يدرى عنها شيئا.

(١١٨) «انى أفضل أن أموت بسبب العاطفة الجنسية على أن أموت بسبب السأم» (١٧٣).

(١١٩) حلم لازار Lazare دون جدوى أن يكتب «مسرحيات مفعمة بشخصيات ضخمة» وبالرحيل الى أوسيانيا Ociania الى حياة البدائيين.

(١٢٠) هذه الرأسمالية لم تكد تلاحظ فى Germinal وفى L'Argent ولكنها ظلت كما هو الحال لدى ماركس - «القيمة الشاملة» و«الفكرة» الرائدة التى تحل محل الروح غير المثمرة عند هيجل.

(١٢١) بالنسبة لـ Schuré, Pelladan, etc. انظر M. Bury, "Les écrivains décadents de la fin du XIXe siecle et le sacré," Bulletin de l'association Guillaume Budé 1990, 3, pp. 303 - 317.

(١٢٢) ان دراسة مايترلنك Maeterlinck حول «ذكاء الزهور» وذكاء «النحل» قد سبقت دراسة كايلوا Caillois (المستوحاة من دراسة البلورات) بازاء البنية الظاهراتية للعالم.

(١٢٣) انظر A. Raybaud, La Fabrique des Illuminations, Le Seuil, 1989.

(١٢٤) مثل كلوديل Claudel فى Connaissance de l'Est وقبل كلوديل Claudel فان تشاؤمية شوبنهور قد قادت مؤلف A Rebours الى أن يغير موقفه (فبعد كتاب كهذا لم يعد شىء للمؤلف ليفعله سوى أن يختار فيما بين فم مسدس وبين قاعدة الصليب «كما كتب Barbey d'Aurevilly فى خطاب الى Huysmans ، ففى «المقدمة التى كتبت بعد عشرين عاما بعد الرواية» فان هايسمانز لاحظ أن

«ملاحظات شوبنهور لم تؤد الى شيء»، بينما «تقوم الكنيسة بشرح الأصول والأسباب، وتحدد الأهداف، وتقدم ألوان العلاج» (٤٩). وعندما أدرك أن «المرض العصبى يحدث صدوعا فى الروح، تدخل روح الشر»، ولا يسفر «عالم الهستيريا إلا عن العدم»، لأن «هذا المرض الشهوانى» يؤدى الى الضعف الميتافيزيقى (٥١).

(١٢٥) From Walt Whitman to Maurice Blondel, L'Action, 1893.

(١٢٦) بازاء التنديد «بالحزن فى Barres انظر "Le Culte du moi, 1887, "Un homme libre
chapter 7: "Acedia. Séparation dans le monastere".

(١٢٧) بغير ابداء تردد فيما بين النشوء النوعى Phylogenesis وبين تطور الكائن الفرد -Ontogene
sis انظر J. Laplanche et J. B. Pontalis, Fantasmes des origines. Origine du fantasme,
Hachette, 1985, pp. 9 and 18 - 19 (on the way to phenomenology).

(١٢٨) Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889.

(١٢٩) فيما يتعلق بالمعايشة بين «التحديث» modernity «وبين استخدام الألفاظ المهجورة» archaism
التى دافع عنها بالفعل E, Bloch ضد الماركسية الهيجلية انظر -W. Moser, "Le travail du non
contemporain. Historiophagie ou historiographie," Etudes littéraires, 22, 2, 1989.

# كون ونقاده عن العلوم الطبيعية والثورية

"چوزيف لالوميا" ..

*Joseph LaLumia*

تثبت أدلة كثيرة أن مفهوم البروفيسور "توماس. كون عن النماذج العلمية لاقى قبولاً كإنجاز أصيل وهام ودائم بالنسبة لما قيل وما كتب عن منطق التغير العلمى، ومع ذلك فقد وجه الفلاسفة فى هذا المفهوم ما لم يرضهم (١).

وأحد أوجه النقد التى وجهت لمفهوم "كون" عن النماذج العلمية يتصل بكتابات ديكارت وفرانسيس بيكون. ورغم اختلافها فقد كان تحذيرهما أن الأثر المضاد المحتمل للتقاليد العلمية يتضمن أن البحث العلمى يجب أن يستمر وكأن البحث السابق لم يثبت شيئاً، وكأن المعرفة المكتسبة ربما كانت مجرد نوع من التحيز، وكأن الباحث قد حرّر نفسه من أى تأثير للتبادل الثقافى (وخاصة التدريب الوظيفى).

ومن المفروض أن العالم يتذكر باستمرار أن معرفته ربما لا تكون معرفة حقاً، ونتيجة لذلك يجب أن يخاف دائماً من الأثر الضار والمحتمل لمعرفته السابقة. ووجهة نظر "كون" عن منطق ما يسميه العلم الطبيعى أو عمليات المسح ربما كان مقلقاً بالنسبة لبعض نقاده لأنها تتعارض مع التحذيرات التى ربما اقتربت من الوعظ العلمى، فكتابات كون يبدو أنها تخضع العلم فى معظمه للعمل بعقائد وأساليب (أو نماذج) ربما كانت نوعاً من عادات تخليد الذات أو تأكيدها بالنسبة للمؤسسة العلمية فى وقت ما (٢) .

ووجه آخر للمشكلة هو أن بعض النقاد يروا أن آراء كون عن منطق العلم الطبيعى تميل نحو تشجيع المجتمع العلمى أن يعتنق ويطبق سياسات استبدادية بالنسبة للجزاء والتأييد، وهؤلاء النقاد لهم رؤية مخيفة

---

ترجمة د.محمود فهمى

عن السلوكيات فى مجتمع مغلق بالنسبة للمفكر العلمى الثورى أو غير التقليدى [٣]، وهم يفضلون عموماً تحليل "سير كارل پوپر" عن منطق العلم، والذى يجعل من العلم نموذجاً للمجتمع المفتوح لأنه يتطلب من كل العلوم أن تتبنى نوعاً من التحيز الثورى [٤] وهذا يختلف عن الوجه الأول الذى تحدثنا عنه لأن محور النقد ليس دقة وصف كون لسلوكيات العلم الطبيعى، وإنما الاستخدامات السياسية للوصف إذا ما أعتبر دقيقاً.

أما المظهر الثالث للمشكلة فهو أن آراء كون عن الثورة العلمية أو تدمير نموذج سائد واستبداله بآخر، يبدو أنها تؤكد أن الابداعات العلمية الهامة قد تضمنت بعض الحوافز النفسية التى تبدو أنها تحكمية -نموذج لذلك هو التنوير- المفاجىء لبول وتحوله وهو فى طريقه إلى دمشق، أو نوع من التحول الداروني فى ميدان الأسلوب النظرى أو التجريبى الذى كان له الحظ أن يكون له تتبع علمى [٥] وهذا يناقض تماماً المظهر الأول للمشكلة . ففى ذلك المظهر كان التأثير المنطقى للأفكار المتلقاه عامة والتدريب أو التعليم الشائع على العلماء، كان ذلك التأثير معوقاً ومشوشاً . وفى المظهر الذى نتحدث عنه الآن يبدو أن ما يقلق نقاد كون هو اعتراف كون "بالآثار" الغير مألوفة والتى تعتبر نفسية واجتماعية أكثر منها منطقية فى طبيعتها، كما أن آراء كون عن الثورة العلمية لا ترضى هؤلاء النقاد الذين يرون دلالات تحكمية فى هذه الآراء عن منطق العلم الطبيعى. فالآراء السابقة بالفعل تسلم بأن النماذج التى تدفع العلمى الطبيعى تضطر فى بعض الأحيان أن تثمر نماذجاً جديدة ومع ذلك فهؤلاء النقاد يعتقدون أن كون يؤكد ما أسماه أحد هم بسيكولوچية "الغوغاء" [٦] كتعامل هام فى التغير.

ومن الغريب أن أحد نتائج هذه المناظرة هى أن بعض النقاد الذين يؤيدون "سير كارل پوپر" يقولون أننا لو افترضنا أن "كون" على حق إذن فالعلم الطبيعى والذى يعتبر الجزء الأساسى لما يسمى بالعلم ليس علماً، أو كما قال أحد النقاد علماً افتراضياً [٧]، بينما العلم الحقيقى الهام والشيق هو العلم "الغير عادى" [٨] ، والغير عادى هو الإسم الذى أطلقه "كون" على العلم - كما يتسنى لنا إدراكه تاريخياً فيما بعد الذى له نتائج ثورية. ومن المهم أن نفهم أن العلم الغير العادى لا يعنى مجرد البحث العلمى، لأنه يشمل الكثير من البحوث العلمية التى قامت بسبب مجموعة نظريات ومفاهيم وأساليب سائدة وإنما هو البحث الذى ينتج عنه تغييراً ثورياً فى المواقف السائدة وتغيرها بأخرى. وهذا اسم آخر للعلم الثورى كما يعتقد كون،وهو يتضمن على سبيل المثال "جاليليو و كيبلر و هارفى و لافوازييه و دالتون و داروين وانيشتين"، ولكنه لا يتضمن "بطلميوس، أو جالين أو تيخو براهى أو فابريشيوس أو آدامز وليفرييه ، وبريستلى، وليناوس، ومالپيجى وفاراداى، و لابلاس و لورينتز و بلانك وفيرمى، " أو آخرون كثيرون.

ومظهر رابع من مظاهر النقد الذى وجه "لكون" هو أنه يميل نحو الوصف وليس العلاج. أى أنه يصف العلم كما هو وليس كما يجب أن يكون واهتمامه بالعلم اهتمام تاريخى وليس معيارياً بقدر واف فى نظر نقاده بمعنى أنه ربما يرضى حاجة عالم النفس أو الاجتماعى والتاريخى ولكنه لا يرضى الفيلسوف أو عالم المنطق [٩]. هنا يمكن القول أن عالم المنطق والفيلسوف يريان أن النفسانى والاجتماعى والمؤرخون يميلون لتعميم العلم، بينما يرى علماء النفس والمنطق والمؤرخون أن عالم المنطق والفيلسوف يحيلون العلم لشىء شفاف [١٠] .

من المؤكد أن تاريخ الفلسفة يظهر بوضوح أن الفلاسفة والمناطقة باستثناء القليل منهم لم تعجبهم أبداً فكرة تدابير الزمن، كما أنهم لم يتآلفوا أبداً مع عناء الزمن فى التحول إلى اللا زمن. والعلم هو البحث عن معايير مثمرة يمكن إدراكها، ولكن لأن إنجازات العلم تأتى من صدر الزمن. يرى الفيلسوف والمنطقى أن المعايير التى تنبع من العلم البحت لا تملك أسباب الوجود التى يمكن الإيمان بها أو الثقة بها فى الممارسة. والفيلسوف والمنطقى يتحدث عن الاحتمال ولكنه لا يسعد بذلك وكأنه " يتمنى لو أن معايير العلم لها أصل منطقى.

ويبدوا أنه لا يرتاح لفكرة أنه بالرغم من أنه من المحتم عليه الوثوق بالصيغ مهما كانت أصولها أو محكها فى الممارسة، فهو محكوم بنفس القدر بأن المحك فى الثقة نفسها يرجع إلى الزمن، ونظل على وعى بذلك حتى أن المكاسب التى حققها العلم لا يجب الوثوق بها ضمنياً كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعية. والثورة العلمية لا تعتمد على ما إذا كان العلماء قد التفتوا ووعوا ما قاله "بيكون أو كارتيزن" أو على نقد "بوبر" لهما، وإنما بناء على الأدلة التى لا يستطيع إنكارها حتى بواسطة العلوم الطبيعية من أن بعض الصيغ قد أثبتت فشلها وتحتاج إلى إصلاح أو تغيير، بمعنى أن تلك الثورة لا تحدث نتيجة للتوترات المنطقية للضمير بل هى نتيجة لتجربة مهمة قابلة للتطبيق مما يؤدى إلى انهيار نموذج ظل سائداً وحتى يستبدل هذا النموذج بآخر.

وما يسمى بالعلم الثورى أو غير العادى هو جزء من العلوم الطبيعية. ورغم ما يتميز به هذا العلم من معرفة ناتجة عن التجربة إلا أنه لا ينفصل ولا يدخل فى منافسة مع العلوم الطبيعية: وحتى تحدث تلك القدرة العلمية وتغير فإن كل شىء يظل هادئاً، وعندما تحدث الثورة ينتهى كل ما سبقها.

بالإضافة لذلك إذا ما جاز لنا أن نستعير مقارنة من تاريخ الجيولوجيا يمكن القول أن التغيير العلمى يحدث نتيجة لقوة منطقية وليس نتيجة لقوة مفاجئة وهذا يتضمن التغيير الثورى.

ومع أن "لافوازييه" نسب إليه شرف إحداث ثورة علمية بنظرية "اللاهوب" (Phlogiston) وأن "بريستلى" لم ينل تكريماً رغم أنه ساعد فى هذه النظرية، فمن المفترض أن نقول أن "لافوازييه" كان ثورياً بينما بريستلى لم يكن - ذلك لأن لافوازييه دمر نظرية اللاهوب بينما بريستلى لم يفعل - ومن الواضح أن ذلك فقط بسبب أن لافوازييه أتم العمل بينما بدأه بريستلى ومهد لعمل لافوازييه، ولم يدرك أن العمل الذى قام به سيدمر هذه النظرية.

كذلك بدأ كيبلر العمل العلمى فى مجال العلوم الطبيعية وكان مدفوعاً منطقياً بالمعايير التى نتجت عن تجارب تيخو براهى، لكى يتوصل إلى أن النموذج الذى يحكم عمل علماء الفلك يجب التخلى عنه والالتجاء لنموذج القطع الناقص.

ولكن لم يفترض أن ننسى بدايته - بما انه محكوم منطقياً بالاتجاهات المفاهيمية والنظرية لكل علماء الفلك السابقين عليه(١١)، وقبل كل شىء متأثراً بتجارب تيخو براهى الذى لم يكن من اتباع كوبرنيقوس - كانت النغمة السائدة هى الفصل بين العلم العادى والثورى على النحو الذى مال إليه كون ونقاده.

إلا أن هناك مثال آخر على هذه المفارقة الساخرة يمكن تبيانها عند "وليم هارفى" فقد بدأ كمنتمى لجالين وهو موقف لا يستطيع أن يتجنبه تلميذ "فابريشس".

وفى هذه المناظرة ربما ننسى أن الثورات المؤثرة هى الثورات التى يساهم فيها أعضاء المجتمع الواحد الذين ينظرون بعضهم لبعض كأنداد متساوون ويشتركون معاً لإتمام عمل لم يكتمل بعد كما أن النظراء فى العلم يجب أن يكونوا أفراداً يتشاركون فى معرفة واحدة وفى وسيلة التعبير عن هذه المعرفة وهكذا يكون التغيير سواء صغيراً أو كبيراً شىء داخلى. و أى بديل لذلك سيأتى مفروضاً من غزاة خارجيين، ومقاومته تستلزم من أهل المجتمع الواحد أن ينسوا خلافاتهم الشخصية مؤقتاً ويوحدوا صفوفهم. وهذا شىء ينطبق على كل المجتمعات الحقيقية بما فيها المجتمع العلمى.

وهكذا نجد أن "كون" على حق فى تأكيده على أهمية العلم الطبيعى فى استخلاص المنطق الذى يحرك العلوم قُدماً، وأن نقاده الذين أكدوا على العلم الغير عادى أو الثورى كانوا مخطئون.

ولكن "كون" كان مخطئاً على نحو ما بتشجيعه لنقاده، عندما ميز بين العلوم الطبيعية والثورية، وكأن الثورية تخدم هدفاً مختلفاً طالما كانت عملية البحث أو المسح تميز العلم الطبيعى بينما يتميز العلم الثورى

بمفاهيم حديثة ترتكز على الاعتقاد بعدم إكتمال المعرفة. وهذا الاعتقاد يعنى بالطبع عدم الثقة بالنماذج السائدة ويكونها مستديمة. والهدف أو الدافع الذى بدونه يصبح البحث فى العلم الطبيعى والعلم الثورى غير مفهوم وغير شامل هو محو الجهل السائد – وليس التأثير المنطقى للنموذج والتقاليد الفكرية السائدة فى وقت ما، وهذا هو ما يضمن انفتاح البحث العقلانى وليس التحكمى أو الاستبدادى، والذى يرغب فيه جميع العلماء.

وهنا يثبت ما قاله إسحق نيوتن ربما لأنه يعطى صورة للعلم تظهره (العلم) كعملاق أو غير عادى وفى نفس الوقت متواضع، يقول نيوتن : إذا ما تميزت رؤيتى ببعد النظر فذلك لأننى أقف على أكتاف العمالقة. "وإذا وضعنا هذا الكلام بطريقة أقل شاعرية، فإن كلمات نيوتن تصبح أكثر دقة إذا قلنا : بأن العالم الثورى يرى أبعد لأنه يقف على أكتاف العلماء، عظماء وغير ذلك، مخطئون ومصيبون ، مشهورون ، ومغمورون.

والمشكلة الأساسية ليست جديدة. فهى المشكلة التى فصلت بين المفكرين العقلانيين والمفكرين التجريبيين والأكثر من ذلك بين المفكرين التجريبيين الذين يؤمنون بالعقلانية "مثل هيوم"، بين العقلانيين العمليين "مثل بيرس" .

ومشكلة الخضوع لتقاليد القرارات العلمية وعلى ما هو أقل عقلانية وإن يكن غير خال من العقلانية تماماً ألا وهو منطق النشاط العلمى، على اساس انغماسه الحتمى فى الزمن، هو ما لا يمكن اتصافه بالعقلانية التامة.

ويقول "ميرسن" هنا أن المنطق العلمى ليس عقلانياً أو غير عقلانى بل هو "معقول" بالمعنى الذى يستخدم به التجريبيون هذه الكلمة(١٢) والنتيجة دائماً تحل المشكلة العلمية ولكن فى نطاق معين وبطريقة مؤقتة ولو حدث غير ذلك لتحول العلم إلى نوع من الشلل. وإذا ما طولب البحث باستيفاء متطلبات ثابتة عقلانية، تكون النتيجة تحدياً للتأثير المنطقى للعلوم السابقة والاعتقاد بضرورة محاربة الجهل فى نقطة معينة.

وكل ذلك يعنى الاستبداد واللاعقلانية العلمية والذى يخشاه "كارل بوبر" ونقاد كون الآخرون، ومن السهل أن نرى أن الصورة التى أعطاها كون للعلم لم تدخل الراحة على أى منهما. الطبيعى والثورى لا بل على العكس تعطى بدائلاً نخشى منها إذا ما حاول العلماء أن يلتزموا بمعيار معين للتبرير العقلانى لمعظم الفلاسفة والمناطقة. والمعايير المطلوبة لا يمكن تجاهلها ولكن لا يمكن تحقيقها بالكامل على الأقل ليس فى هذا العالم المتغير والمدهش والذى يحتم أن يكون العلماء عقلانيون.

## ملاحظـات

1. The basic relevant work of Professor Kuhn is *The Structure of Scientific Revolutions* in the revised and enlarged edition (Chicago: Chicago University Press, 1970). The best collection of pertinent critical philosophical papers is *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hereafter *CGK*.

٢ - يجب مراعاة المقارنات التالية بين كون وكارل بوبر حول العلم : "كان ذلك بسبب ملاحظة كون لهذه الحقيقة الأساسية المتعلقة بالعلوم الحقيقية .. أي ما مؤداه أنها نشاط مضبوط ومراقب بحكم العادة وقادر على حل الصعاب والأحاجي، وليس بالضرورة نشاط يحدث الاضطراب والزيف (وليس هو كذلك النشاط الفلسفي)، وذلك ما جعل العلماء الحقيقيين يقبلون الآن على قراءة كون بدلاً من بوبر : إلى حد أن كلمة "النموذج" وليس "الفرض العلمي" هو الآن كلمة السر ومفتاح اجازة العمل.
Margaret Masterman, The Nature of a paradigm " والعقيدة قد تكون للأسف هي الضعف البيولوجي الوحيد الذي لا يمكن إخضاعه للنقد.

٣ - على سبيل، چون واتكينز John Watkins في Against Normal Science ص ٢٧ في CGK، والذي اقترح بالرد على وجهة نظر كون بالسواء العلمي على أنه مجتمع لمنغلقي العقول والأذهان".

٤ - "اتذكر اقتراحا قدم لكون عن أن يقوم في كتابه بمناقشة التضاد بين وجهات نظره حول المجتمع العلمي والمجتمع المنغلق ... ووجهة نظر بوبر القائلة بأن المجتمع العمي يجب أن يكون، وهو كذلك إلى درجة كبيرة، مجتمعاً منفتحاً حيث لا توجد داخله نظرية ما مهما كانت استمراريتها ونجاحها، ولا نموذجاً إذا ما استخدمنا تعبيركون، يحاط بالقداسة (John Watkins CGk, p. 26). ومرة أخرى في ص٢٨ من CGK "وهكذا يكو ن لدينا ما يلي : الوضع الذي يعتبره وضعاً عادياً مناسباً بالغرض هي : الا تكون عقار سرى التركيب بل تكون الحالة السوية"

5. J. Watkins, *CGK*, pp. 34–35; I. Lakatos, *CGK*, p. 178; S. Toulmin, "Distinction Between Normal and Revolutionary Science," *CGK*, p. 43.
6. I. Lakatos, *CGK*, p. 178.
7. J. Watkins, *CGK*, pp. 27, 31; K. Popper, *CGK*, pp. 52–53.
8. J. Watkins, *CGK*, p. 27; P. Feyerabend, *CGK*, p. 209.
9. P. Feyerabend, *CGK*, pp. 198–202.
10. M. Masterman, *CGK*, pp. 61, 67.
11. Cf. J. LaLumia, "Saving The Phenomena And Scientific Change," *Diogenes* 83 (1973): 128–130.
12. Cf. E. Meyerson, "De l'analyse des produits de la pensee," *Essais*, p. 103; also, *Du cheminement de la pensée*, p. 714.

# الفلسفة وميلاد أمريكا اللاتينية

"فرانشيسكو ميرو كيوسادا

*Francisco Miro Quesada*

أثرت الفلسفة على ميلاد أمريكا اللاتينية بطريقتين. فلقد ألهبت حماس مشاهير الرجال الذين بدأو حركات الإستقلال التى أدت إلى التحرر من وطأة الاحتلال الأسبانى. وبمجرد أن انتهت الثورة، أثرت الفلسفة على تطور النظم السياسية والقانونية التى خلقت لتنظيم الحياة فى الدول الجديدة.

وقد كان تأثير الفلسفة فى أثناء الثورة أضعف وأقل تنظيماً عن فترة تكوين النظم الجديدة ولكنه كان على أى حال فعالاً. ونقول أن تأثيرها كان أقل تنظيما لأنها لم تؤثر على كل البلاد والمنطقة بنفس الدرجة، رغم أن هذا الأثر امتد إلى جميع البلاد. ففى بلد كالمكسيك مثلاً كان تأثير كتاب الموسوعات ضعيفاً وقامت الثورة نتيجة لسلسلة من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى لا صلة لها بهم[١].

أما فى أمريكا الجنوبية، فقد كان للأفكار الفلسفية فى الموسوعات تأثيراً أقوى، كذلك التأثير على ميراندا العظيم ومن خلاله على "بوليفار، وبللو"[٢]، اللذين أثرا بدورهما وبنفس الدرجة على "سان مارتان" بدليل أنه عند عبوره الأنديز فى وقت الحملة لتحرير شعوب ساحل الباسيفيكى، كان يحمل سلسلة من الموسوعات معه على ظهر بغل[٣].

ومع ذلك، فقد زاد أثر أفكار الموسوعات وأصبح أكثر أهمية أثناء تكوين الأمم الجديدة. وفى هذه المرحلة، التى تبلورت فى نهايتها أمم أمريكا اللاتينية صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذى يعتبر مظهراً مباشراً للثورة الفرنسية، ونتيجة مباشرة أيضاً للفلسفة الموسوعية وللدستور الأمريكى، كل هؤلاء وضعوا أساس الدساتير الجديدة للدول الناشئة، وظل أثر الفلسفة محسوساً على النظام التشريعى كما تأثر القانون المدنى بقانون نابليون الذى كان قد تأثر بدوره بالأفكار الأساسية للموسوعات[٤].

وربما كان القول بأن ثورات الاستقلال وتكوين دول أمريكا الجنوبية كانت نتيجة للأفكار الفلسفية فقط قولاً غير دقيق، ومع ذلك كانت هذه الأفكار بدون شك عنصراً أساسياً فى العملية بأكملها. وبدون هذه الأفكار وحتى لو تم الاستقلال لتغيرت طبيعة دول أمريكا اللاتينية تماماً. وهكذا ولهذا السبب يمكن القول أن

---

ترجمة : د. محمود فهمى

ميلاد أمريكا اللاتينية ارتبط ارتباطاً عميقاً بالفكر الفلسفي. حقاً أن ذلك الفكر أثر فقط في الصفوة بينما ظلت القاعدة العريضة معزولة، ولكن ذلك لا يعنى غياب العلاقة تماماً، فلقد كان لفلسفة الموسوعات تأثيراً كبيراً على الثورة الفرنسية (بالاضافة الى العديد من الأسباب الأخرى)، ومع ذلك لم تصل هذه الفلسفة الى جماهير الفرنسيين.

## ٢ - الفلسفة كحضارة وكأداة للتحرير

كانت الفلسفة الموسوعية ذات تأثير قوى على العقول المستنيرة فى فترة الاستقلال كما كانت أيضاً العامل المؤثر فى بلورة النظم التشريعية والسياسية فى الأمم الناشئة. ولكن التفكير الموسوعى لا يمكن تصنيفه فى نوع واحد من الفلسفة.فلقد كانت هناك فجوة واسعة بين المذهب الحسى "لهيلفيتيوس" والتجريبى عند فولتير، وبين التعليمى الصحى عند إميل، والتحكى الجامح عند جاك القدرى، ومع ذلك نجد أن هذه البانوراما غير المتسقة الضخمة المتنوعة يمكن أن تنطوى تحت الاسم النوعى "الفلسفة الموسوعية" وهى تحتوى على مجموعتين من المبادىء الثابتة التى يشترك فيها معظم مفكرى هذه الحركة سواء ضمنياً أو علنياً الأول : المثال الخلقى المبنى على العقلانية ، والثانى : الاعتقاد أن الفلسفة الأصلية لا يمكن ولا يجب أن تستعمل لتحرير المظلومين عن طريق تغيير المجتمع .

وبدون الدخول فى الكثير من التفاصيل، يجب التأكيد على أنه رغم الاتجاه التجريبى لكتاب الموسوعات عند استكشاف الافتراضات الأساسية بعمق، فاننا نجد مظاهر عقلانية لا يمكن انكارها حتى عند "روسو، وديديرو" (ربما كان فولتير أكثر الجميع عقلانية) (٥). والمنطق يقودنا حتماً لمثاليات الحرية والمساواة، ولكنه يسمح أيضاً بنقد مدمر للنظم السياسية الظالمة التى تعارض هذه المثاليات بأسلوب تحكمى غير عقلانى. وهكذا لعبت الفلسفة دوراً مزدوجاً أولاهما تحديد المجتمع المثالى الذى تسود فيه الحرية والمساواة نتيجة لاستتباب العدالة. وقد هاجمت كل شىء فى المجتمع الانسانى يقف ضد تحقيق هذه المثاليات. وكانت مرشداً عفوياً للتصرفات الانسانية وأداة تحرير.

وحدث نفس الشىء فى أمريكا اللاتينية كما فى أوربا، ولكن بأسلوب أقل انتشارا . ففى أوربا احتلت الفلسفة مكاناً وسطاً فى خلق الحضارة. وأثرت فى نشوء وتطور العلم وكان لها تأثيرها على الدوائر السياسية، وأشارت إلى خلق مجتمع حر وعادل كأهم هدف تاريخى. وبهذه الطريقة استطاع كتاب

الموسوعات أن يخلقوا فلسفة جمعية كانت استمراراً لعملية نضجت بأفكار "سبينوزا، وليبنيز" (٦) .

عند " كانت" تتقدم الحضارة فى مجتمع يتحول نحو العقلانية – بمعنى مجتمع عادل وحر يسير نحو المثالية تقوده الفلسفة – أما "هيجل" وماركس" بعده فقد قدما شيئاً مشابهاً بأسلوب أكثر مباشرة وحدة . وفى النهاية فقد دافع "هسريل" عن الدور الأساسى للفلسفة، ولم يزعم فقط أن الفلسفة احتلت مكانة رئيسية فى الحضارة الأوربية بل اعتبر الحضارة الأوربية فلسفية.(٧)

أما فى أمريكا اللاتينية لم يوجد شيء بهذه الفخامة. فالحضارة لا تعتبر فلسفية بحق إلا إذا أسفرت عن بعض الفلسفة . وفى هذه البلاد كانت الفلسفة مستوردة من الحضارة الغربية (بما فيها الفلسفة) وتحت شعارها قامت الثورة. ولكن بالرغم من أنها لم تحدد الشخصية الحضارية لأمريكا اللاتينية، إلا أنها تدخلت بطريقة مباشرة فى العملية التى توجت بتكوين أممنا . وعن طريقها كان المجتمع ينظر اليه كجمعية من الناس الأحرار المتساوون كما قُدم نقداً جذرياً للمجتمع الاستعمارى، ووضعت نصب عينيها كهدف تاريخى قواعد تأسيس مجتمع عادل عقلانى.

أما الشخصيات القيادية فى أمريكا اللاتينية الوليدة فقد رأت الفلسفة كأداة للتحرير . وألقت بالظلال على القوى التى بررت السيطرة الأوربية ورسمت نموذجاً للمجتمع المثالى الذى يجب على أحرار الناس أن يتجهوا نحوه.وهكذا ولدت أمريكا اللاتينية مرتبطة بفلسفة التحرير.

## الفلسفة كعقبة

كان للفلسفة تأثيراً ايجابياً على الحركة التاريخية التى توجت بميلاد دول أمريكا اللاتينية. وكما هو الحال مع التاريخ دائماً كان هذا التأثير متناقضا . فبالنسبة لميلاد أو نشأة الأمم كان ايجابيا وبالنسبة لوجودها بعد ذلك كان سلبيا، حيث أن النموذج الاجتماعى الذى نتج عن تلك الفلسفة ثبت عدم امكانية تحقيقه، فقد كان نموذجاً منطقياً محضاً مستخرج مباشرة من المثل العليا للحرية والمساواة، تلك المثل التى خرجت بدورها من المنطق بصفته المعيار الأساسى للصدق والأخلاق.ولكى يكون جميع الناس أحراراً ومتساوون لابد أن يصاغ مجتمعاً تستطيع مؤسساته ونظمه تحقيق هذا النموذج المثالى، وهذا يتحقق فقط فى مجتمع منظم تنظيماً ديمقراطياً.

والسلطة يجب أن تنبع من الشعب، فالارادة العامة هى السيد الوحيد والعزيز كما اعتاد "روسو" أن

يؤكد دائما. ولتجنب أى إساءة لنظام المجتمع بسبب الطموح الزائد لفرد أو مجموعة يجب أن تقسم السلطة حتى تستطيع كل وسيلة تعبير فيها أن تراقب الوسيلتين الآخرين، فالفرع التنفيذى يجب أن تكون جميع تصرفاته فى حدود القانون، الفرع القضائى يجب أن يكون مستقلا، أما الفرع التشريعى وهو الأعلى فيجب أن يمثل إرادة الشعب والبرلمانات يتم اختيارهما بالانتخاب. وعن طريق تحقيق هذا المثال، يعيش المواطنون فى حرية وأمان فى عالم يسوده العدل والسلام.

والنموذج المقدم كما هو الحال دائماً مع ابداعات المنطق - نموذج فخم، ولم يشك أحد فى امكانية تطبيقه حيث أن المجتمع فى جميع الأحوال يجب أن ينظم نفسه من خلال قوانينه الخاصة به. والذين عارضوا هذا النموذج كانوا ينتمون الى مجموعة فقدت سلطتها بعد انفصالها عن أسبانيا. والرجعيون فقط هم الذين دافعوا عن الامتيازات والمصالح الخاصة التى تعارض صوت المنطق.

وكان من خلال هذا النموذج الراقى الذى طرح فى أثناء حركة الاستقلال أن بدأت الأمم تنظم نفسها. وفى نفس الوقت وضع الأساس الفاشل تاريخيا حيث أن النموذج المرسوم غير قابل للتحقيق، ليس فقط فى ضوء أن النماذج المبنية على المنطق تكون عادة صعبة التنفيذ ولكن بطريقة أكثر خطورة واثارة. وعلى أى حال، فحتى إذا كان المناخ المناسب صعب الوجود، فإن التقدم البشرى يتيح الاقتراب إليه.

وصعوبة تحقيق هذا النموذج المثالى ليست نتيجة لعدم قدرة الانسان أن يحقق الكمال، ولكنه نتيجة لاستحالة حتى الاقتراب من الهدف المرسوم. فمنذ اللحظة التى بدأت تشكل فيها دول أمريكا اللاتينية، كانت نتائج تصرفات السياسيين والمحامين والمفكرين تختلف تماماً عما كان متوقعاً فى النموذج. والأسوأ من ذلك أن هذه النتائج لم تكن فقط مختلفة، بل وعلى العكس تماما. كما كانت الآلية الفعلية المنظمة للسلوك الجماعى مضادة للنموذج المستهدف تحقيقه.

حقاً أن الدساتير أصدرت وكانت تنظم عمل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية، ولكن فى الممارسة الفعلية طغت السلطة التنفيذية على السلطتين الأخريتين وفى كثير من الأحوال كانت السلطة الفردية المستبدة هى المتحكمة والأكثر تأثيرا، أما المساواة فقد انعدمت. فقد الكلمة جميع معانيها فى مجتمع طبقى جامد تماماً كمجتمات عصر الاستعمار.

واختفت الحرية أيضاً لفترات طويلة، وعندما عاودت الظهور كانت فى خدمة المجموعات المحظوظة

المتميزة التى سيطرت على السياسة وقادت الثقافة. وهكذا أدى النموذج العقلانى لمجتمع الحرية والمساواة والعدالة الى مجتمع طبقى عانى فيه الناس من الظلم وعدم المساواة وغياب العدالة.

لماذا حدث ذلك ؟ لم يكن النموذج المثالى كفيلا بالتحول إلى نقيضه. ولم يكن فشل تحقيق نموذج المساواة والعدل نتيجة لضرورة ذاتية فى النموذج، وانما نتيجة للواقع الذى طبق عليه هذا النموذج لم يكن ملائما له، ولا لعقلية المبشرين بهذا النموذج الساذجة، ليس لأنهم أعتقدوا أنه بالامكان تغيير الواقع بقوة الفكر، ولكن لأنهم أمنوا بأن النموذج الجيد يمكن تحقيقه فى أى نوع من المجتمعات.

ولقد استطاع "بوليفار" بفضل عبقريته، عندما تولى السلطة، أن يشعر بالواقع المغاير للنموذج وتوصل الى نتيجة أن العادات المكتسبة فى أثناء فترة الاحتلال قد أدت الى صعوبة تحقيق مجتمع العدل والديمقراطية. كما أن الحكومة يجب أن تكيف نفسها حسب طبيعة وشخصية الأمة التى خلقت من أجلها(٨). ولكنه مثله كمثل من اشتركوا فى عملية تكوين دول أمريكا اللاتينية، آمن بأن تعليم القاعدة الشعبية يمكن أن يتغلب على هذه المشكلة، ولم يدرك أنه فى ظل الأحوال السائدة لا يمكن تعليم هذه القاعدة الشعبية فى تلك البلاد. كانت جماهير الشعب معزولة بل ومنفية داخل أراضيها، ولم تشارك هذه الجماهير فى الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية لبلادها. وكانت مجموعة صغيرة هى صاحبة الامتياز، حيث أنها صاحبة السلطة بل وأيضاً صاحبة الثروة والثقافة. ولذلك عند رسم الدستور وخاصة مجموعة القوانين الخاصة بتنظيم الحياة القضائية للمجتمع، وجهت هذه المجموعة النظام بأكمله نحو استمرار تلك الأمتيازات التى تتمتع بها. ولعل وضع أسس الكفاح السياسى طبقاً لنموذج ما، تختلف تماماً عن التضحية بمصالح الفرد فى سبيل تحقيق هذا النموذج.

حقاً أن الدساتير ومجموعات القوانين التى وضعت كان لها بعض الجوانب المضيئة برق من خلالها نموذج مجتمع العدل، ولكنها أيضاً كانت لها جوانب وضعت لخدمة المجموعة المتحكمة الجديدة والمتكونة من عناصر تنتمى الى المجموعات الاستعمارية القديمة.

هكذا ظلت جماهير الشعب مستبعدة عن الحياة العامة، ولم تشارك فى سن القوانين أو فى بناء الحياة الاقتصادية. وكان من المستحيل كما قال "بوليفار" أن تتوافق الحكومات مع طبيعة وشخصية الدولة التى

خلقت لها الحكومات(٩). ولم يستطيع "بوليفار" أو غيره أن يتصور أن الشعب أو المجموعات المعزولة تستطيع أن تشارك فى تكوين بل وتشكيل الأمم الحديثة.

وفى مواجهة المصائب كان من الطبيعى بالنسبة للقادة المدنيين والعسكريين أن يمارسوا سلطاتهم بالوسيلة التى تحقق أهدافهم الشخصية، واذا ما تدهورت الأمور وساد الفساد واختفت الحرية والعدالة، لماذا لا ينتزعون السلطة ؟

كان هؤلاء دائماً يعلنون أنهم يرغبون فى اقامة الحرية والعدالة وان يحاربوا الفساد. ولكن الجو الذى نشأوا فيه لم يؤهلم لأن يحبوا حقيقة طبقاً لتلك القيم وما أن فشل النموذج وأصبح من المفهوم انه لا يمكن تطبيقه وان المجتمع ما هو الا مجموعة من العلاقات الظالمة، كان حتمياً أن تصبح السلطة ملكية خاصة.

ومع ذلك فقد ارتبط وبعمق جداً النموذج العقلانى الذى أدى الى الحرية والمساواة والعدل أو بمعنى آخر الى الديمقراطية، ارتبط هذا النموذج بشدة بمولد أمريكا اللاتينية ولم يختف النموذج كشىء مثالى رغم فشل تحقيقه، وخلال القرن التاسع عشر أو الكارثة العامة التى سادت تاريخ أمريكا اللاتينية، ظل هذا النموذج فى الاعتبار. وحتى هؤلاء الذين انتهكوه لأقصى حد كانوا مضطرين لأن يستخدموا مفرداته فى حديثهم، أما الذين كانوا يشعرون بالمأساة فقد ظلوا يحلمون بتغيير المجتمع حتى يتوافق مع النموذج المثالى.

وكان من نتيجة هذا الاصرار على النموذج أن ازدادت حتمية فشله، لأن الذين دافعوا عنه والذين ادعوا أنهم كانوا يستغلون سلطانهم لتحقيقه، لم يستطيعوا أن يفهموا صعوبة تحقيق النموذج فى ظل الظروف التاريخية التى كانوا يعيشونها . هكذا يتضح تاريخ أمريكا اللاتينية بين المثالية وهيمنة المصالح الذاتية بسبب النموذج المثالى الذى كان مقضياً عليه بالفشل والذى خلفّ الاحساس بالخيبة.

## قـــوة الحضــــارة

ونترك عالم السياسة لعالم الثقافة، لنجد أن الهوة شاسعة بدرجة مدهشة. كان الطبيعى أن تعكس الثقافة الأمريكية اللاتينية لحد ما - عالم السياسة، والذى عكس بدوره التركيب الاجتماعى الذى جعل النموذج غير قابل للتحقيق. وهكذا ساعدت ثقافة أمريكا اللاتينية فى تأييد المجموعات السائدة واستمرار

البناء الاجتماعي والسياسي الاستبدادي، ولكن في نفس الوقت سارت هذه الثقافة في طريق مستقل.

وبوجه عام لا نستطيع مقارنة الثقافة الأمريكية اللاتينية بالأوربية أو بثقافة أمريكا الشمالية، فقد نمت هذه الثقافات وتطورت في أجزاء من العالم حيث كان البناء الاجتماعي يتوافق بشدة مع النموذج الديمقراطي. ولكن بالنظر للموقف المأسوي في دول أمريكا اللاتينية لا يستطيع الانسان الا أن يتعجب للاختلاف الشديد بين الحياة السياسية والثقافية.

فلقد تطورت الثقافة اللاتينية في البداية تدريجياً ثم أسرع فيما بعد في اتجاه الفروع الانسانية "كالفن الشعبي، والموسيقى، والرقص الشعبي، والشعر، والرواية، والرسم" ؛ كما تقدمت أيضاً نحو القانون والتاريخ والاجتماع. ومن الممتع أن نلاحظ أيضاً أن العصور الاستعمارية كانت لها فروعها الانسانية التي عبرت عنها الثقافة كما كانت هناك ثقافة عبية. وكانت هناك أوقاتاً ازدهرت فيها الفلسفة وعلم الديانات في البلاد المستعمره بنفس المستوى التي كانت عليه في البلاد والمدن المستعمرة ، وقد ساهم. (اسبنوزا، وميدرانو، وبرسينو، وأجويرى، اليجرى) وآخرين، مساهمات فعالة في هذه الفروع.

لكن مولد الأمم الحديثة نتج عنه تغير في التقاليد الفلسفية، حقاً أن الفلسفة واللاهوت ظلاً يدرسان في القليل من الجامعات، ولكن الإبداع اختفى. ولم يكتف شخص ما بتكريس وقته للفلسفة وأظهرت الفروع الثقافية المختلفة واللامعة القدرات العقلية لأمريكا اللاتينية، وساهمت في تأسيس وتطوير الحضارة التي أصبح مستقبلها اللامع ظاهراً للعيون. وظهرت الأعمال الفلسفية لأشخاص مثل "بللو" ( أكثر الفلاسفة أصالة ونظاما) "والبيردى، ولاستاريا، وبباو، وهوستوس ، وماركيز" ، وقد قام بعضهم أيضاً بتدريس الفلسفة.

وإن لم نستطع أن نتحدث عن الانتاج الفلسفي في ذلك الوقت كما هو في صورته الحالية إلا أننا نجد في أعمال الفلاسفة موقفاً يميز ويعمق الفكر الحديث: ألا وهو الرغبة القوية أن نؤكد واقعنا والاهتمام المستمر بكشف حقيقة الشخصية الأمريكية اللاتينية برغم الصعوبات. ومعنى ذلك ان المفكرين ومنذ البداية حاولوا أن يطبقوا الفلسفة على الواقع، بل والأفضل من ذلك أنهم حاولوا خلق ثقافة أصيلة وتفكيراً مبدعا(١٠) .

كان هذا الاهتمام بتأكيد الذات دون شك تعبيراً عن عقدة نقص ورثها الأمريكان اللاتنيين من عصر الاستعمار، وبعث من أن الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي لبلادهم التى ظلت على الهامش قياسا بالولاية الأم (فى عصر الاستعمار)(١١). فهؤلاء الذين ولدوا فى أمريكا كانوا يشعرون انهم ليسوا كالأسبان، وطبيعياً أن يحاولوا تقليدهم. ولتسهيل الاستقلال عن أسبانيا استخدمت أمريكا اللاتينية أفكاراً لم تنبع من شبه الجزيرة التى يعيشوا عليها، بل من واقع ثقافى أرفع. وكان حتمياً أن يحاول مستخدموا هذه الأفكار ان يتشبهوا بمن أبدعوها.

وبالاضافة لعقدة النقص لدى الأمريكان من الأسبان، كانت هناك عقدة نقص من الدول الأوربية العظيمة التى نتهم منها الأفكار الفلسفية التحررية، كما أتت بعد ذلك عقدة أخرى من الولايات المتحدة التى لم تجد صعوبة فى انجاح دستورها كما حدث مع الأمريكان اللاتينيين. ونتيجة لكل ذلك ظهر فى كتابة الجيل الأول من المفكرين ذلك الطموح فى خلق ثقافة أصيلة(١٢). وقد مارست الأجيال التالية من المفكرين الفلسفة بنفس الأسلوب. ومنذ الجيل الأول اعتنق المفكرون فكرة تطبيق الفلسفة على الواقع.

كان هذا التفكير العملى بالنسبة للفلسفة – دون شك من الملامح الدائمة للتفكير الفلسفى اللاتينى الذى يعود أصله الى ميلاد الدول الأمريكية اللاتينية المستقلة. ولأن الفلسفة لعبت دوراً أساسياً فى ميلاد أممهم، اتخذ المفكرين اللاتينيين موقفاً مؤداه أن الفلسفة تستمد من الواقع وتعمل به. وعندما وصلت الأفكار الوضعية بلادهم، استخدمت تلك الأفكار فى الحال فى تحليل المشكلات الاجتماعية، كما استخدمت فى التوصل الى نموذج جديد كيفوه مع الظروف الحديثة. ففى المكسيك استخدمت الأفكار الفلسفية الوضعية فى تبرير سلطة "البرجوازية" الوليدة. وفى البرازيل بلغ تأثير تلك الأفكار حد ممارستها كعقيدة دينية استخدمت أيضاً لتبرير سلطة الطبقة السائدة. ومن جهة أخرى استخدمت الفلسفة الوضعية فى بلاد مثل بيرو والأرجنتين لتأييد الأوضاع التحررية(١٣).

وحدث نفس الشيء مع الأفكار الكراوسية (نسبة لـ Kraus'e). ونتيجة لتلك الظروف الغريبة وصلت أفكار كراوس عن طريق المفكرين الأسبان الى أمريكا اللاتينية، وكان لها تأثير كبير على سكان إقليم نهر (بليت Plate)، كما وصل ذلك الأثر بلاد أخرى مثل "كولومبيا ، وبيرو".

كما كانت الفلسفة الكراوسية بدورها متأثرة بالفلسفة الوضعية (فيرجارا)(١٤) خاصة فى مبادئها الظاهرة التى ارتبطت بالسياسة والقانون والتعليم. ولقد قدم بعض المؤلفين أعمالاً شيقة لكن ممثلى الفلسفة الكراوسية عموماً لا يمكن اعتبارهم فلاسفة بالمعنى الحقيقى.

ورغم التأثير القوى للأفكار الوضعية والكراوسية، إلا أنه لم ينتج عنها حركة فلسفية منظمة وأساتذة مخلصين لتدريس الفلسفة، وباحثين قادرين على تحقيق انتاج منظم. أما من وجهة أخرى فلقد كانت مظاهر الثقافة اللاتينية الأخرى فى سبيلها لتحقيق تقدم ملحوظ. وفى نهاية القرن انتج الأدب اللاتينى ذلك الموهوب "روبين داريو Roube'n Dario" بل وبدأت فى التأثير على أسبانيا نفسها.

ومع ذلك وبالرغم من عدم انتظامها فى طريقة تطورها، لم تنعزل الحضارة اللاتينية أبداً. وبالرغم من أن الفلسفة لم تسر على نفس سرعة التطور الأدبى والقانونى والتاريخى الا أنها تطورت تطوراً ملحوظاً أيضاً. وظهر فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن العشرين فلاسفة وعلماء كرسوا كل جهودهم للفلسفة وانتظموا فى دراستها، وبهذا بدأ جيل المؤسسين.

## التطبيع الفلسفى

وبدأ من جيل المؤسسين تقدمت الفلسفة كما تقدمت الحضارة فى أمريكا اللاتينية بخطوات أسرع. وبينما انزلقت أمريكا اللاتينية نحو فشل اجتماعى وفلسفى وثبت عدم قدرتها على تطبيق نموذج المجتمع الحر العادل اذا تركنا جانباً النموذج الاقتصادى الصناعى الجديد الذى قدمه الوضعيون مستوحى من الولايات المتحدة، نجد أن ثقافة أمريكا اللاتينية استمرت فى التطور بحماس شديد. والى جانب التطور الأدبى والشعرى والذى وصل فى أواخر القرن التاسع عشر والحقب الأولى من القرن العشرين لآفاق عالية وأبعاد ملحوظة نجد أن الفنون التشكيلية أيضاً بدأت فى التقدم. ولقد أظهرت الفنون المكسيكية القومية وخاصة الرسم الزيتى أصالة قوية، وكان هذا التطور السريع فى الحقب الأخيرة علامة على استقلالية وحيوية الروح الأمريكية.

واكتسبت الاتجاهات الفنية التعبيرية والرسوم التجريدية والسيريالية أسلوباً أمريكياً خاصاً، أما بالنسبة لرواية أمريكا اللاتينية فلقد وصلت قوتها ليس فقط الى حد التأثير على هذا القالب الأدبى فى أسبانيا، بل وأصبح يعتبر من أرقى الفنون فى العالم.

ولم تستفد الفلسفة من نفس قوة الدفع، لأنها بطبيعتها تحتاج لفترة نضوج طويلة. ومع ذلك فقد تطورت أسرع مما كان متوقعاً لها بالنظر للصعوبات التى سادت المناخ التى كانت تمارس فيه. وتبع جيل المؤسسين جيل عرف "بالبنائيين". قدم أهمهم فلسفة أكثر دقة وصرامة عن أسلافهم؛ والأفضل من ذلك انهم خلقوا مناخاً أكثر ملاءمة لممارسة الفلسفة. وبفضلهم وفضل تعاليمهم ظهر جيل جديد فى الحياة

الفلسفية على دراية واسعة بما ينبغى للفلسفة أن تكون، وقد أفاد هذا الوضع ليس فقط تلاميذ الاستدلاليين بل آخرون كثيرون. واستطاع البنائيون مباشرة أو غير مباشرة تطوير كراسى الأستاذية فى الجامعات فى جميع المواد الفلسفية. وزادت مقتنيات المكتبات، وازدهرت المقالات المتخصصة، وظهرت للوجود جمعيات فلسفية والأكثر أهمية من ذلك هو أن الناس بدأوا يأخذون بعين الاعتبار المجتمع الفلسفى لأمريكا اللاتينية.

وكما استطاعت عقدة النقص أن تزكى جذوة الرغبة فى خلق ثقافة أصيلة، استطاعت أيضاً أن تدفع المفكرين الذين كانوا دائماً فى حالة توتر باذلين مجهوداً خرافياً، استطاعت أن تدفعهم لتكريس أنفسهم لبناء مجتمع لأمريكا اللاتينية، وبهذا دخلت أمريكا اللاتينية ما أسماه "فرانشيسكو روميرو" أعظم الفلاسفة الاستدلاليون – التطبيع الفلسفى(١٥).

وقد وصف هذا التطبيع الفلسفى موقفاً استطاع فيه النشاط الفلسفى أن يتطور فى ظل ظروف مناسبة للتدريب الأكاديمى الدقيق . ومنذ ذلك الوقت نمت الفلسفة سريعاً. وأسهم العلم بالقدرة على فلسفة الأمور فى تحرير أمريكا اللاتينية من عقدة النقص المتأصلة لديها، وفى نموها وتقديمها لفلسفة أصيلة استطاعت أمريكا اللاتينية أن تقنع نفسها بأنها قادرة على الانتماء للمجتمع الفلسفى العالمى. وعندما تعانى ثقافة مجتمع كان مستعمراً من عقدة نقص، فانها تلقى بتلك العقدة بمجرد أن تشعر بقدرتها على الخلق والابداع فى مجالات كانت فيما مضى وقفاً على ثقافة الولاية أو الدولة المستعمرة. وكان هذا هو الطريق الذى سارت كل أفرع الثقافة اللاتينية الأمريكية بدءاً بميدان الأدب والفن، ثم فى العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية والقانون.

وفى الوقت الحالى يمثل ميدان ثقافة أمريكا اللاتينية المتسع، مجموعة مؤثرة من الأعمال الخلاقة المبدعة تتضمن الفلسفة التى تقدم اسهاماً صغيراً ولكنه ملموساً تماماً كالعلوم البحتة التى تعتبر فى مراحلها الأولى.

ومع هذا الابداع الثقافى المتقد الا أن الفشل السياسى والاجتماعى والاقتصادى مازال مستمراً، بل أن الوضع يمكن وصفه بالتدهور. وفى الحقبة الأخيرة ورغم التقدم المستمر فى المجال الثقافى بما فيه الفلسفة، فان الواقع الاجتماعى والسياسى والاقتصادى ابتعد كثيراً عن النموذج الأصلى، كأن الواقعين الثقافى والاجتماعى قد تعرضا لتيارين متضادين.

# الأثر الأول للفلسفة - ازاحة الغموض عن النموذج

تتصدى الفلسفة للواقع بأسلوب غير مميز عن باقى فروع المعرفة، وهى تتبنى موقفاً محدداً فى مواجهته الديناميكية التاريخية والاجتماعية. ولذلك فان الفلسفة تعتبر بالنسبة لتيارات فكرية معينة فى أمريكا اللاتينية بمثابة الحاجز الصوتى للعمل السياسى والاجتماعى، عن طريق تقديم النموذج ونقد المجتمعات أو الجمعيات التى تمنع تحقيق هذا النموذج. ويستطيع الانسان أن يكتشف فى هذه المهمة الخطة الأصلية التى ساعدت فى تطور أمم أمريكا اللاتينية. وعندما تولد أمة ما، فان الأفكار والخطوات البارزة التى كان لها الفضل فى تكوينها يمكن مقارنتها بالجذور التى تغرس بعمق فى تربة التاريخ. ومع مرور الوقت، نجد أن الأفكار لا تتوافق مع الحقائق، والخطوط البارزة تفشل، ولكن المشاعر الأصلية التى أعطت الحياة للأمة تستمر فى جذورها وتتحمل.

ورغم المخاطر التاريخية واحباطات النكسات، فان الأفكار والبرامج الأصلية لديها القدرة على الظهور مرة أخرى وعلى أن تتحول الى واقع. وبهذه الطريقة فان أهم نموذج للعمل السياسى الذى أدى الى استقلال وتكوين دول (أمريكا اللاتينية)، ظهر مرة أخرى فى الفلسفة اللاتينية بمجرد أن توفرت له المصادر الفكرية الضرورية اللازمة للتعبير عن النموذج القديم فى ظل الظروف الجديدة.

وفى وقت أن كانت دول أمريكا اللاتينية فى طريقها للظهور، كانت الفلسفة وسيلة عملية أو أداة تحدد اتجاهات المجتمع وهكذا ظلت بالنسبة لعدد من فلاسفة أمريكا اللاتينية.

ورغم الاختلافات الكثيرة التى تنتج عادة عن العملية التاريخية، فان النموذج المقدم لا يختلف عن نموذج المجتمع الذى يكون فيه الجميع أحراراً متساوين، يستطيعون تحقيق ذاتهم تماماً كآدميين.

ولكن ما تغير هو موقف هؤلاء الذين يقدمون النموذج - لقد جعلتهم التجربة التاريخية الفاشلة يفقدون بساطة أسلافهم. فالفلاسفة الذين يقترحون النموذج الأصلى يعرفون أنه لن ينجح الا اذا تغير الواقع السياسى؛ ولهذا كان لزاماً على أمريكا اللاتينية أن تغير وتطور معرفتها وتقترب من واقعها ليس علمياً فقط بل وفلسفياً، ويجب على أمريكا اللاتينية أن تعرف المجتمع الذى تفلسفه، وتعرف تاريخه وبناؤه الاجتماعى والسياسى والثقافى والاقتصادى، وأن تعرف أيضاً هذا النوع من الناس الذى تنتجه هذه الظروف وهذا التاريخ. ومن الضرورة اذن التوصل الى الهوية الحقيقية حتى يمكن بناء نموذج جديد يمكن اتباعه. ومن الاهمية بمكان أيضاً دراسة كيفية استعمال الأفكار الفلسفية لتعمل بمقتضى واقع اجتماعى وما هى

الآليات التى أدت الى فشل النموذج الأصلى ؟ وما هى العوامل التى أدت الى فشل كل تلك النماذج التى أراد الناس تقديمها تباعاً ؟

ومن هنا تتشكل حركة فلسفية تبدأ بدراسة الأفكار، ومن ثم تعكسها على الواقع الأمريكى اللاتينى وعلى الهوية الثقافية وما تعنيه بالنسبة لأمريكا اللاتينية.

وعلى هذا الأساس يتم اعداد دراسة نقدية أصلية لنوع من المجتمع الذى تشكل فى تاريخ أمريكا اللاتينية.ولتحقيق هذا الهدف لابد من تغيير البناء الاجتماعى والسياسى والثقافى والاقتصادى الذى يدور بين القهر والظلم الداخلى والتبعية. وبهذا فان على الفلسفة أن تضطلع بمهمة التحرير. وأعضاء هذه الحركة الفلسفية يقترحون استخدام الفلسفة بنفس أسلوب هؤلاء الذين ساعدوا فى صياغة تلك الأمم فى القرن التاسع عشر. ولكن من الآن فصاعداً، فان التحرر يأخذ معنى أوسع من خلال المحتوى التاريخى الذى يفلسفونه، ذلك المعنى هو االتحرر العالمى وليس فقط التحرر اللاتينى. فالفلسفة التحررية لا يمكن أن تكون محلية ولا يمكن أن تقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبته الفلسفة الأوربية التى نادت بالحرية والديمقراطية لأوربا وحدها. واذا ما كانت الحرية هماً لعدد محدود من الناس، فان الظلم لن ينمحى من وجه الأرض، وسيستمر فى تهديد الحرية التى تحققت. بالاضافة الى ذلك، فان التاريخ الحديث قد اتصف بتعميم العلاقات الانسانية والمعرفة التى كانت فى وقت ما محددة وتخص مجتمع بعينه وأصبحت الآن عالمية.

والفلسفة نفسها زاد احساسها بالعالمية، ولذلك امتدت الفلسفة التحررية لجميع دول العالم الثالث وأصبحت تشكل خطة رائدة لتحرير شعوب الأرض بأكملها. ونتيجة لامتداد الفكر اللاتيني الأمريكى، فان كلا الحركتان اللتان تكونانه لها واقع مركب لا ينضوى تحت لواء خطة نظرية واحدة. وعلى هذا تتخذ الفلسفة التحررية أشكالاً مختلفة لكل منها شخصية وأسلوباً مختلفاً. فهناك المدرسة الوجودية، والمدرسة الهيجيلية، والمدرسة الماركسية، وحتى المدرسة التحليلية. ومن المؤكد أن بعض هذه المدارس تفتقر الى قوة المفهوم ووضوح المبادىء، ولكن هذه الحركة لها أهميتها نظراً لأنها تجمع نتائج النقد الاجتماعى مع الهدف الفعلى. وطالما استمر البناء الاجتماعى لأمريكا اللاتينية على ما هو عليه، فلن يكون المجتمع مجتمع حرية ومساواة وعدل. وعلى هذا يجب أن يتغير تركيب المجتمع وأن يكون ذلك التغيير ثورياً.

هكذا تظهر الفلسفة الأمريكية اللاتينية كعنصر هام وكجزء من التاريخ المستقبلى. وتساعد فلسفة التحرر أساساً فى تعميق الوعى بالنموذج الاجتماعى المنشود. وفى الوقت الذى تخلق فيه المؤسسات

الفاسدة والفقر الشديد للطبقة العريضة من الشعوب وعياً وادراكاً حاداً بالحاجة للتغيير، تساعد الفلسفة التحررية في توضيح أسلوب التحول الاجتماعي والنموذج الذي تطمح اليه أمريكا اللاتينية والعالم الثالث.

هذا النموذج هو النسخة الجديدة التي تحولت لشيء عالمي مبني على النموذج الخيالي الذي اشتق من المثال العقلاني، الذي يتميز بالقيم العليا للمساواة والحرية وحيث تكون العدالة في انسجام مع الحرية. وهذه الفلسفة التحررية لا تتعارض فقط مع المجموعات المحلية والعالمية التي تتولى السلطة، ولكنها تعارض أيضاً كل أشكال الظلم مهما كان مصدره. حقاً ان هذه فلسفة للحرية، ولكن الفلسفة اللاتينية لم تعبر فقط عن تعطش الشعوب للتحرر؛ بل انها اتفاقاً مع عملية نمو مستمر، تطورت الفلسفة في جميع الاتجاهات.

## التأثير الثاني للفلسفة - الابداع الساذج

التزم جيل الفلاسفة الذي تلى جيل المؤسسين بخلق فلسفة أصيلة. وكان هذا الهدف هو رد الفعل الحتمي للموقف الهامشي لدول أمريكا اللاتينية خاصة أنها كانت غير قادرة على مماثلة مبدعي النماذج في الدول الأخرى. وقد فتح الانتاج الفلسفي للمؤسسين والبنائيين الطريق للتطبيع الفلسفي. وفي بداية الحرب العالمية الثانية التزم جيل جديد (جيل الأربعينات) بمهمة مضنية ألا وهي تطوير الفلسفة التي لم ترض عن تقليد فلسفة أوربا والولايات المتحدة، بل واجهت المشاكلات وحاولت ايجاد الحلول بوسائلها الخاصة.

هكذا بدأ جيل فلاسفة الأربعينات مشحوذاً بهذا الهدف وهذا التحدي التاريخي - بدأ هذا الجيل الأكثر عدداً والمعد فنياً بطريقة أفضل عن الجيل السابق[١٦] في العمل بدون توقف حتى اليوم. وفي الطريق ولدت أجيال جديدة أثرت وحمست الحركة التحررية . بين هؤلاء كانت مجموعة من الفلاسفة السياسيين التي تعدت النموذج الاجتماعي الأصلي بسذاجته. وبين نهر "بليت" وحتى جنوب "ريوجراندا" وجدت اتجاهات ومواقف متعددة. وكانت الفلسفة التي تمارس بالطبع فلسفة غربية ولكن ذلك لم يمنع البحث عن الأصالة. ولأن البداية كانت هي التفلسف على أساس التطبيع الفلسفي، فقد كان الفيلسوف مدركاً أن الأصالة لا تتكون من اختراع النظريات، بل من الفهم العميق للمشكلات الفلسفية العظيمة ثم مهاجمتها بكل الحيل الفلسفية الممكنة، واذا ووجهت المشكلات بأسلوب قوي ومنظم فان ذلك سيؤدي الى انجازات أصيلة.

كانت هذه هي بداية التفلسف بالنسبة لأمريكا اللاتينية. وبسبب عقدة النقص الأولية كانت الرغبة في عمل فلسفة أصيلة هي المحرك الرئيسي لجيل الأربعينات. ولكن في الممارسة لم يعد هذا الجيل ينظر الى الهدف بل الى المشكلات ووسائل حلها. والفضل يرجع لعمل هذا الجيل وجديته الذي طرح أمام مفكري

أمريكا اللاتينية المحدثين بانوراما نظرية واسعة الايحاءات. وهكذا بدأت فلسفة ذات تأثير قوى تتطور. وكلما زادت المجالات الفلسفة غنى تحررت أمريكا اللاتينية عن الشك فى قدراتها، وبالتدريج تخلصت من عقـدة النقص وتوقفت عن التفكير فى مشكلة الأصالة، التى بدت هامة جداً فى البداية. وسرعان ما أصبحت ممارسة الفلسفة أصيلة بالنسبة لأمريكا اللاتينية، وبدأ الجيل الذى تلى جيل الأربعينات بروح مختلفة تماماً، حيث أنهم لم يكونوا فى حاجة لاثبات قدراتهم الابداعية كما أن مهمة الفلسفة الأصيلة التى عذبت الجيل السابق لم تعد ذا تأثير عليهم. وكرس هذا الجيل الأصغر وقته للفلسفة، تحفزهم فقط مهمة كمهمة أى فيلسوف فى العالم. وبهذا تخلصت فلسفة أمريكا اللاتينية من الشك والعذاب، وبهذا قدمت انجازات هامة فى هذا المجال.

وبالرغم من هذا التطور الملموس فى الفلسفة السياسية، والفلسفة العلمية والأخلاقية والقضائية، فان ذلك لم يحل دون تقديم عمل جاد فى مجالات أخرى. وبما أننا ناقشنا الاسهام للفلسفة السياسية، فلننقل الآن أن الانجازات التى تمت فى فلسفة العلم كانت متعددة. ففى الفيزياء عُولجت المفاهيم الأساسية لنظريات جديدة خاصة النظريات الكمّية، التى بذلت الجهد لتعميقها لاثبات أن ما يسمى بالمنطق الكمى العملى، ليس بالمنطق الحقيقى بل يماثل الجانب العملى للتقنية الكمية. وفى السنوات الأخيرة قدمت تفسيرات لنظريات فيزيائية قادرة على تخطى دوجماتية المفاهيم الموروثة، (بوبر، وهيمبل، وبريث هوايت)، والوضعية التاريخية (كون).

أن تطور المنطق يقوم فى الأساس على علوم منطقية متعارضة، أما المنطق الشديد الاتساق فقد كان ابداعاً أمريكياً لاتينياً[١٧] أدى الى تطور النظرية المتضاربة التى تعتبر طبقاً لعلماء المنطق والرياضيين فى خارج أمريكا اللاتنية ثورة فى تطور الرياضيات الحديثة. وبنفس الطريقة أدت النظرية المتناعمة لوضع أساس المنطق الجدلى الذى يتطور بسرعة دون أن يرتبط بنظريات الأسلاف. وفى فلسفة المنطق توجد مدارس كثيرة تحكمها الاتجاهات العقلانية والتاريخية، والعقلانية تبتعد كثيراً عن التقليد الأنجلو ساكسونى. وفى الفلسفة التحليلية نجد انجازات شيقة لنظرية المعنى فى اللغات الطبيعية، كما وجدت محاولات لتكوين المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية. وكذلك تطورت جيداً الوجودية وعلم الظاهرات الواقعية، وقد طبقت الأساليب "الظاهرية" للمنطق العام للمعرفة كما طبقت الوجودية الهيجلية لمجالات مختلفة، يذكر من بينها دراسة تلك المشكلات التى خلقتها التكنولوجيا فى العالم الحديث . وقد بدأت تطبيق

الأسلوب التحليلى على المشكلات الأخلاقية فى أمريكا اللاتينية، وتوجد اليوم حركة قوية وتتطور سريعاً فى التحليل الأخلاقى.

أما فلسفة القانون فهى تقوم على أساس تقليد بدأ قبل الحرب العالمية الثانية، وهى فرع من الفروع التى يظهر فيها قوة فلسفة أمريكا اللاتينية وحيويتها. وقد فتحت دراسات مفهوم الانحطاط آفاقاً لنظريات حديثة. والمنطق الأخلاقى بدأ يتطور فى أمريكا اللاتينية بنفس السرعة التى تطور عليها فى أوروبا، وتوجد سلسلة من الأعمال الشاملة عن النظم الرسمية للاستنتاج القضائى وعلم دلالات الألفاظ الذى يمكن تطبيقه على هذه النظم. كما استخدم منطق الأخلاق والمنطق الالزامى فى تطوير نظرية عملية.

## تأكيد الذات - النموذج والتقدم

هذا التقرير رغم قصوره أظهر بطريقة كافية أن فلسفة أمريكا اللاتينية قد مرت بمرحلة تطور ملحوظ فى الحقب الأخيرة. واليوم تنضج الرواية والشعر والعلوم الاجتماعية والقانون والتاريخ، ناهيك عن الفلسفة. وبهذا المعنى تتطور الحضارة الانسانية لأمريكا اللاتينية تطوراً مستمراً ومتناغماً.

ويوجد الكثيرون اليوم ممن يعتقدون أن ممارسة الفلسفة ليس لها معنى فى عالم الفقر الذى يعتمد على مراكز قوى خارجية، وعدم امكانية وجود حل. وهؤلاء يقررون أن الشيء الوحيد الذى له معنى هو ثورة أو تغييراً كاملاً للنظام القائم. لكن أمريكا اللاتينية تعتقد عكس ذلك تماماً، وهى لا تستطيع أن تتحمل واقعها أكثر من ذلك وهى حيال تغيرات كبرى سياسياً واقتصادياً واجتماعياً فى المستقبل القريب. ولهذا السبب بالذات أصبح من الضرورى الآن أكثر من ذى قبل وجود نماذج يتجه اليها العمل الثورى، وهى مثل هذه النماذج التى يقدمها معظم فلاسفة التحرر، والتى يكمل فيها العدل الاجتماعى الحرية الفردية.

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد. فالفلسفة التى صيغت منذ بداية استقلال أمريكا اللاتينية وحتى الآن ليست رفاهية بل على العكس من ذلك فهى تعبير عن الطاقة الابداعية. وبرغم الفقر والتعاسة وكل الصعوبات فقد نجحت أمريكا اللاتينية فى خلق عالم ترتفع فيها الروح وتسمو. والثقافة الانسانية التى رسمت هنا خطوطها العريضة ليست لعبة غير مثمرة بل هى تعبير قوى عن الذات عند أى شعب.

وبعض الناس يستثنون الفلسفة السياسية التى تشكل جزءاً من الاحتجاج العام الذى يعبر عنه الأدب الأمريكى اليوم كما تعبر عنه العلوم الاجتماعية فى معظمها. وبالنسبة لهؤلاء تكتسب الفلسفة البحتة معنى فى الدول المتقدمة فقط ولم يدركوا بعد أن الفلسفة أصبحت تشكل جزءاً كبيراً من الشخصية اللاتينية

الأمريكية. واذا ما تركت أمريكا اللاتينية الفلسفة للدول المتقدمة لعادت اليها عقدة النقص القديمة. واذا ما كان-من الضرورى أن تحدث تغييرات فى المجتمع فيجب أن يتم ذلك دون احساس بالنقص نحو هؤلاء الذين يحتلون مراكز القوة.

وكلما زاد ابداع أمريكا اللاتينية فى جميع الفروع الثقافية، أصبح من الأسهل تحقيق النموذج الاجتماعى المقترح، لأنها فى ذلك الوقت ستكون أكثر ثقة فى مصيرها، ولهذا تصبح ممارسة الفلسفة فى أمريكا اللاتينية ذات أهمية قصوى؛ ويعود الفضل اليها فى أن أمريكا اللاتينية ستستطيع أن تصوغ نموذجاً لمجتمع يسمح للشعب بتحقيق ذاته انسانياً. والفلسفة سواء كانت نظرية أو سياسية فى أمريكا اللاتينية، فهى من أهم الانجازات التى تسهم فى عمليات تأكيد الذات التى يعتمد عليها مستقبل البلاد.

## ملاحظات

١ – عن هذه النقطة بالذات، ارجع الى فيللورو Villoro، ١٩٥١، ١٩٦٧. إلا أنه يجب أن نستبعد فكرة غياب أفكار الموسوعيين فى عملية الثورة المكسيكية. وفى نفس الوقت الذى بدأ فيه ترنح متمردو موريللوس، بدأت ثورة التحرير الاسبانية على يد مجالس الكورتيز، التى نفخت فيها فلسفات الموسوعيين الروح، وكان لها عميق الأثر على المكسيك. وبدون هذا الأثر، وإلا لما كان هناك تقدير لدور سير فاندو تريزا دومبير، الذى لعب دورا بارزا فى استقلال المكسيك.

٢ – عن تأثير ميراندا Miranda على بوليفارو بيللو، ارجع الى Bastardo, La Casa de Miranda en Londres. وكمثال على تأثير أفكار الموسوعيين على بوليفار، يمكن أن نسرد الفقرة التالية من خطاب كتبه لجنرال سانتاندر فى ٢٠ مايو ١٨٢٥: «اعترف بأننى لم أقرأ فلسفات أرسطو ولا قرأت قوانين الجريمة والعقوبة، ولكن هناك احتمال قوى أن مستر دى موليه Mollier لم يقرأ بنفس قدر قراءاتى كل من لوك، وكانديلاك، وبوفون، ودالمبرت، وهلفيتيوس، ومنتسكيو، ومابلى، وفيلانجييرى، ولا لاند، وروسو، وفولتير، ورولين، وبرثو، وكلاسكيات العصر القديم».

٣ – ترجع هذه الاضافة المفصلة التى أوردها المؤلف الى جريجوريو فينبرج Gregorio Weinberg.

٤ – عادة ما يقال إن القوانين النابليونية تعكس أيديولوجية البرجوازيين التى سيطرت على الثورة

الفرنسية. وهذا اصدق بالتأكيد، إلا أنه من الحقيقى أيضا أنها تعكس بعض أفكار فلسفية من تلك التى تتعامل مع طبقة تماثل تلك التى وردت فى فلسفة الموسوعيين. وأحد الأمثلة على ذلك الفكرة القائلة بأن حاية المجتمع محكومة بالقانون الذى يجب أن يطبقه كل أفراده، حتى من يعتلون السلطة.

٥ - للاقتناع بأن روسو كانت لديه رؤى عقلانية يجب قراءة العقد الاجتماعى Le Contrat Social وملاحظة أنه استخدم كلمة «المنطق» عندما أراد وضع أسس العمل السياسى. أما ما قاله دريدو فى Suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M.'Diderot، وكذلك Entretiens d'un bére Pe´re avec ses enfants لا تترك مجالا للشك من أسس فلسفته (Diderot, Le Neveu de Rameau et antres dialogues philosophique, Paris: Gallimard,1972: 166, 173, 174,269). وقد رفض فولتير قضية الأفكار الفطرية، لكنه كان يشير باستمرار الى المنطق والعقل، ومن الواضح أنه افترض مسبقا وجود ملكة تؤسس عليها المعرفة العلمية بل والمعرفة الأخلاقية، باستخدام المبادىء المتعارف عليها والملائمة.

ورغم ان لغتة قد تبدو لآول وهلة عملية إلا انها لا شك تتميز ويعمق بالعقلانية الأصلية - ليس بمعنى السذاجة الكلاسيكية ، التى تعتبر انه بالامكان الوصول الى الحقيقة عن طريق الفكر وحده ، بل بمعنى هذه المبادئ العقلانية ، المتاحة امام الجميع ، والتى لابد منها للوصول الى اكتساب المعرفة . وظهرت عقلانية فولتير فى الكثير من مؤلفاته وبخاصة فى Dictionnaire philosophique ( ارجع على سبيل المثال إلى مقالاته عن

La Philosophie de Newton , Traite' de Metaphysique , Justice, Egalite, Certitude (فى هذه الاعمال ، توجد حتمية لا تتفق تماما مع التجريبية الخالصة ) .

٦- ترجع هذه العملية الى طريق قديم منذ القدم ، منذ عصر النهضة بل وحتى منذ القرنين الرابع والخامس عشر ، عندما بدأ مفكرو العصور الوسطى من أمثال ويليام الأوكامى ، جان دو بارى ، ومارسيليوز أوف بادوا فى مهاجمة القرى التقليدية.

7. Husserl, *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die Tranzendentale Phänomenologie,* as well as *Erste Philosophie,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 and 1956.
8. Miguel Acosta Saignes, *Antología de Simón Bolívar, discursos de Bogot y de Angostura,* Mexico: U.N.A.M., 1981.

٩ - الموقف الذى تم وصفه ينطبق على دول الأنديز ، وسط أمريكا والمكسيك ، أما شيلى والأرجنتين، وأروجواى فقد كانوا فى موقف مختلف ، والموقف فى باراجواى مشابه للمجموعة الأولى اكثر من مشابهته مع المجموعة الثانية . ورغم البنية المختلفة فى دول نهر بلات ، فإنهم رأوا أن النموذج فاشل فشلا ذريعا.

(وتعتبر أوروجواى هى الدولة الوحيده فى امريكا الجنوبية التى يبدو انها اقتربت من النموذج الديمقراطى فى فترات معينه من تاريخها ، ولكن فى تاريخها ككل ، يمكن ان نقول بحذر انه فشل ). ويمكن شرح ذلك كما يلى : تتكون دول نهر بلات من مجموعة من المهاجرين ، وجماهير مجتثة من أصولها فى مواجهة حكم القلة التى تتحكم فى سياسة واقتصاد وثقافة البلاد. والجماعات المهيمنة لا يشعرون بأى رابطة مع تنوع المهاجرين ، الذين لم يكن لديهم وعى بالنموذج طالما لم يعاصروا تاريخ نشأته. وكنتيجة لذلك لم يكن لدى الأقلية المتميزة ولا الأغلبية المهاجرة فكرة واضحة عن النموذج اليقرطى ، ولاعن المساواة والعدالة التى لابد ان تحكم الحياة فى المجتمع . وهذا هو السبب أنه حتى فى هذه الدول ، كان ينظر إلى السلطة على أنها ملكية فرديه. والوضع مختلف تماما فى الولايات المتحدة ، التى وجد فيها المهاجرون دساتير تطبق ديمقراطيا ، ولذا تكيفوا معها بسهولة ويسر. أما فى دول نهر بلات، فلم يجدو إلا إجراءات لم يكن لديهم ثمه رؤية لتحسين أوضاعهم. أما شيلى فى موقع وسط بين دول الأنديز بحضاراتهم القديمة، ودول نهر بلات. وقد نجحت شيلى مثلها فى ذلك مثل أوروجواى فى ظروف خاصة والى حد ما ، فى الاقتراب من النموذج الديقراطى ،إلا أن انهيار النظم فى الآونة الحديثة ، فهو نتاج لأسباب متشابكة ، لايتسع المقام لتحليلها هنا.

١٠- يعتبر ما قالة جان بابتست ألبردى فى هذا الموضوع بمثابة الكشف والالام : " منحنا اباؤنا استقلالا ماديا ، لكن واجبنا نحن أن نغزو شكلاملائما من أشكال المدنية — حتى نقهر الروح الأمريكية. والفلسفية الأمريكية ، والاجتماع الأمريكى يمثل عوالم عديدة يجب ان نغزوها

Jorge Mayer, El pensamiento vivo de Alberdi, Buenos Aires : Editorial Losada, 1983 :34. وبصيغة أقل حدة وإن كانت على نفس درجة الوضوح، أعرب آندريه بيللو عن نفس الأفكار ( راجع على سبيل المثال Andres Bello,"Las republicas hispano - americanas Autonomia cultval, Mexico, U.N.A.M.,1978)

١١- فى El perfil del hombre y la cultura en Mexico, Buenos Aires Mexico: فى عام ١٩٥٢ وضع صمويل راموس بعض الملاحظات الممتعة عن عقدة النقص لدى أهل المكسيك، ويمكن تعميم كتابته عن هذا الموضوع على كل أنحاء أمريكا اللاتينية.

١٢ – رغم أن حالة البرازيل مختلفة عن دول أمريكا الأسبانية (البرازيل كانت إمبراطورية قبل استقلالها عام ١٨٨٤)، إلا أنه يمكن القول بعامة عن وجود عقدة نقص هناك، ليس نحو البرتغال، ولكن نحو دول أوربا والولايات المتحدة.

١٢ – عن تأثير الوضعية على أميركا الاسبانية، ارجع إلى Leopoldo Zea, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamerica مكسيك، ١٩٤٩.

14. On Krausism in our countries, see Arturo Ardao, *Espritualismo y positivismo en el Uruguay*, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1950; Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Puebla: Editorial José M. Cajica Jr., S.A., 1969. See also the article "Krausismo" in the *Diccionario de Filosofía* by José Ferrater Mora.

١٥ – عن العملية التاريخية الفلسفية التي سارت من المؤسسين إلى البنائيين، ومن البنائيين إلى فلسفة الحقيقة، ارجع إلى فرانشسكو ميرو كويسادا، Quesada, Despertar y proyecto del filsofar latinoamer icano المكسيك: ١٩٧٣.

١٦ – لا يعني ذلك أن الأجيال الجديدة أكثر كفاءة أو ذكاء من الأجيال السابقة، لكن ذلك يعني ببساطة أنها أعدت إعدادا جيدا، والفضل في ذلك إلى الأجيال التي مهدت الطريق أمام إمكانية تحقيق هذا الإعداد الأفضل.

١٧ – ظهر المنطق شديد الاتساق في بولند قبل سنوات قليلة من ظهوره في أمريكا اللاتينية، إلا أنه ظهر في البرازيل على نحو مستقل، وتطور إلى طرز شديد النظامية والعمق.

## Bibliography


Alarcó, Luis Felipe, *Pensadores peruanos*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1952.

Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Mexico, F.C.E., 1956.

____, *Filosofía en lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.

____, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila, 1978.

Belaúnde, Victor André, *La crisis presente*, Lima, Editorial Mercurio, 1970.

____, *La síntesis viviente*, Madrid, Ed. de Cultura Hispánica, 1950.

Benassy-Berling, Marie-Cécile, and Jean-Pierre Clément, *Le temps des philosophes en Amérique Espagnole* (selection of texts in Spanish on the Enlightenment), Paris, Ed. Hispaniques, 1987.

Carillo Nárvaez, Alfredo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana*, Mexico, Porrúa Hnos, 1922.

____, *Nuevos discursos a la nación mexicana*, Mexico, Robredo, 1936.

Caturla Brú, Victoria: *¿Cuales son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?*, Mexico, Novaro, 1959.

Correla Pacheco, Armando, et al., *Fuentes de la filosofía latinoamericana*, Washington, Unión Panamericana, 1967.

Cruz Costa, João, *Esbozo de las ideas en el Brasil*, Mexico, F.C.E., 1957.

____, *Contribução a historia das ideias no Brasil*, Río de Janeiro, J. Olympia, Coleção Documentos Brasileiros, 1956.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Mexico, Edicol, 1977.

____, *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, ouvrage collectif du Centre de philosophie ibérique et ibéro-américaine of the University of Toulouse-Le Mirail, Paris and Toulouse, C.N.R.S., forthcoming.

Francovich, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, Mexico, F.C.E., 1956.

____, *La filosofía en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1966.
Frondizi, Risieri, *Tendencies in Contemporary Latin American Philosophy*, Austin, Institute of Latinoamerican Studies, 1943.
Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Mexico, Porrúa y Obregón, 1952.
____, *Filosofía mexicana de nuestros días*, Mexico, U.N.A.M., 1954.
García Calderón, Francisco, "Les courants philosophiques dans l'Amérique Latine," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, A. Colin (September 1908).
Gómez Robledo, Antonio, *Idea y experiencia de América*, Mexico, F.C.E., 1958.
Gortari, Eli de, *Diccionario de Lógica*, Mexico, Océano, 1986.
Gracia, Jorge J.E., in collaboration with E. Rabossi, E. Villanueva, and M. Dascal, *El análisis filosófico en América Latina*, Mexico, F.C.E., 1958.
Gracia, Jorge J.E., et al., *El análisis filosófico en América Latina*, Mexico, F.C.E., 1985.
Gracia, Jorge J.E., and Ivan Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Avila, 1988.
Imaz, Eugenio, *Topía y Utopía*, Mexico, Tezontle, 1946.
Imaz, José Luis de, *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1913.
Mansau, Andrée, "Le siècle des Lumières, vu par A. Carpentier," *Pensée hispanique et philosophie française des Lumières*, Toulouse Le Mirail, ouvrage collectif du Centre de philosophie ibérique et ibéro-américaine, 1970.
Massuh, Victor, *América como inteligencia y pasión*, Mexico, Tezontle (Fondo de cultura económica), 1945.
____, *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
Mays Vallenilla, Ernesto, "El problema de América (apuntes para una filosofía americana)," *Anuario de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957.
Miranda, Porfirio, *Apelo a la razón*, Mexico, Ed. Premiá, 1983.
Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Mexico, Colección Tierra Firme, F.C.E., 1981.
Nicol, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, Mexico, U.N.A.M., 1990.
Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
Ramos, Samuel, *Obras Completas*, "El perfil del hombre y la cultura en México," vol. I; "Historia de la filosofiá en México," vol. II, Mexico, U. N. A. M., 1975–1976.
Romero, Francisco, *Teoría del Hombre*, Buenos Aires, Biblioteca filosófica, Ed. Losada, 1952.
____, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.

Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Mexico, F.C.E., 1965.

____, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

Roig, Arturo Andrés, *Filosofía universal y filosofía en América Latina*, Mexico, Collection Nuestra America, U.N.A.M., 1981.

____, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexico, F.C.E., 1981.

Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, 1965, 2 vols.

____, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexico, Siglo XXI, 1969.

Salcedo Bastardo, José Luis, *Bolívar: un continente y un destino*, Caracas, Universidad de Venezuela, 1982.

Sambarino, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad, Tres problemas de América latina*, Caracas, Romulo Gallegos, 1980.

Sanchez-Reulet, Aníbal, *La filosofía latino-americana contemporánea*, Washington, Unión Panamericana, 1949.

Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, Mexico, Grijalbo, 1967.

____, *Ensayos sobre filosofía e ideología*, Mexico, Océano, 1986.

Sarti, Sergio, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milan, Cisalpino-Goliardica, 1976.

Serrano Caldera, Alejandro, *Filosofía y crisis*, Mexico, U.N.A.M., 1987.

Vargas, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Tlaxcala, U.A.M.-U.A.T., 1990.

Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Mexico, F.C.E., 1960.

____, *Reforma y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Mexico, Siglo XXI, 1972.

____, *Cultura y política en América Latina*, Mexico, Extemporáneos. 1978.

Villoro, Luis, *Creer, saber y conocer*, Mexico, Siglo XXI, 1982.

____, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, Mexico, U.N.A.M., 1981.

Xirau, Ramón, *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más* , Mexico, Siglo XXI, 1969.

____, *Antología de la Filosofía americana contemporánea*, Mexico, C. Costa AMIC Editor, 1969.

____, *Filosofía de la Historia americana*, Mexico, F.C.E., 1978.

____, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, Mexico, Secretaria de Educación Pública, 1971.

# الإلتزام بردّ الهدية ومدى حيوية هـذا الموضـــوع المطروح للبحث: من مارسيل موسى إلى رينيه مونييه

بقلم : لوك راسين Luc Racine

وصف مارسيل موسى مؤلفه مقالة عن الهدايا، أنه عمل غير متكامل، واوصى فى ختام ما كتبه عن علم الاجتماع العام والأخلاق. أن البحث يجب أن يستكمل فى المستقبل وأن التحليل يجب أن يستمر لمراحل أبعد ويكون التركيز فيها على مناطق حضارية لم يستطع أن يتطرق إليها فى مقاله وبحثه كالهند الصينية مثلاً أو التبت وميكرونسيا وبورما وشمال أفريقيا، ومناطق أخرى غيرها. ولكن فى مقاله وجود عادة :الطوسة Taoussa على نطاق واسع بين البربر، وأن دوتيه ومونيه ركزا عليها إلى حد كبير كتابMauss) . 1968 p: 274, n.1)

ومن المعروف أن كتـاب موسى ظهر فى أول مجلد فى السلسلة الثانية من حولياته الاجتماعية. أما الذى لا يعرفه الكثيرون هو أن المجلد الثانى من السلسلة الحديثة، والذى نشر بعد الأولى بعامين تضمن دراسات عن عادات التبادل فى شمال أفريقيا لرينيه مونييه. وقد خصص هذا العمل لوصف ومقارنة وتحليل تقليد جمع النقود فى أثناء الاحتفالات فى الجزائر والمغرب ومصر، ولكنه طواه النسيان بعد أن ألقت كتابات موسى عليه ظلالها منذ البداية.

ويجدر بنا الآن أن نعود لهذا العمل لأن مونييه لم يكن مقتنعا بالاستمرار فيما بدأه أستاذه كتلميذ مخلص. حقيقة أننا نجد فى عمل مونييه معظم المفاهيم الهامة التى قدمها موسى كالظاهرة الاجتماعية الشاملة وهى نظام جمع النقود الذى يتميز بالعنت، والالتزام بالتقديم والقبول والتبادل. ولقد كرس مونييه، كما فعل موسى انتباههما للالتزام برد الهدية الذى كان من أهم مميزات الشعائر التى درسها، وفى هذا المجال بالذات أظهر إبداعه.

---

ترجمة : د. محمود فهمى

ويمكننا أن نستخلص من دراسة مونييه مجموعة مميزات أساسية وتحليلية: فهناك الالتزام وخصائصه وهناك الأنواع المختلفة من العقوبات، كما أن هناك القيم الأخلاقية والعقائد الدينية التى يقوم عليها عادة التبادل أو الالتزام به. وبصورة أبسط أوضح مونييه :(أ ) الواجب فعله والى من يوجه، وبأى أسلوب، وتحت أية ظروف، (ب ) لماذا يجب فعله أو الدافع والقيم التى يقوم عليها هذا الواجب ؟ (جـ ) ما الذى يحدث إذا لم يفى الشخص بهذا الالتزام أو العقوبات بأنواعها ؟

ورغم أن عمل مونييه لا يضع نظريات كثيرة، إلا أنه يوضح الكثير عن أنه أكثر تقدماً إذا قورن بدراسة موسى الذى كان هدفه الرئيسى أن يتوصل الى الأسس الدينية السحرية لهذا الالتزام بتبادل الهدايا، ولم يهتم كثيراً بالميزات الكثيرة المحسوسة للالتزام أو للعقوبات. وتختلف دراسة مونييه عن بحث موسى فى جانب هام آخر. حقيقة أن مونييه لم يتبنى النظرية المشهورة والمعروفة بـ "هاو hau"، والتى تكونّ أساسيات مقالة عن الهدايا، ولكن من المعروف أيضاً أنه لم يحاول فقط أن يثبت أن الالتزام بتبادل الهدايا فى المجتمعات التى درسها كان يقوم على قيم دينية وخلقية سحرية، بل ذهب أبعد من ذلك فى افتراضاته فقال أن القيم التى تحركّ هذا التقليد واحدة سواء أكانت تعرف "بالكولا kula" فى ميلانيزيا أو "البوتلاش potlatch" عند هنود شمال غرب الباسيفيكى، أو عند الرومان قديماً، أو لدى الهندوس أو الجرمان.

واستخدم موسى تفسيره لحقائق معينة ترتبط بالجنس البولينيزى خاصة "الماورى" ليقدم لنا نظام عقائدى اعتقد أنه يوجد فى أماكن أخرى. ورغم أن تفسير موسى للماورى مازال موضع نقاش حتى اليوم[1] ، فمن الضرورى أن نتذكر مظاهره الأساسية.

حاول موسى أن يؤكد الآلية الروحية التى تدعو للالتزام برد الهدية، كما حاول أن يلقى الضوء على السبب الدينى المعنوى الذى يستلزم هذا الرد، أو بمعنى أوضح "تنفيذ العقد الحقيقى" (موسى ١٩٦٨ : ١٥٣) وحاول فيما بعد أن يركز أساساً على القيمة الدينية والمعنوية للشيء المهُدى . وفى إعداده للعمل الذى أعطاه عنوان "الخطيئة والكفارة"، كان هيرتز قد جمع عدداً كبيراً من الحقائق التوضيحية بخصوص "بولينيزيا".

أما موسى فقال أن هذه الحقائق أثبتت أن عقوبة السرقة مثلاً هى التأثير السحرى والدينى لـ

"مانا" Mana ، أو القوة لدى الشخص المسروق على موضوع السرقة، خاصة أن هذا الموضوع تحيطه مجموعة من المحرمات، ويتسم برموز الملكية وهم يضفون عليه بالاضافة الى هاو قوة روحية. كما قال موسى أن "هاو" هو القوة التى تنتقم للشخص المسروق وتسيطر على اللص بأن تلقى عليه تميمة وتقوده إلى الموت أو ترغمه على رد الشيء المسروق .

لقد كانت نظرية موسى موجودة بالفعل بطريقة مركزة مختصرة فى ملاحظات هيرتز بخصوص كلمات رجل حكيم من الماورى، كما أوردها E. Best عالم الأجناس النيوزيلندى. قال هيرتز : عندما أمنح "تونجا" Tonga[٢] لشخص ما ويمنحها هو أيضاً بدوره لمستفيد آخر فإن الأخير مدفوعاً بـ "هاو" وبروح الهدية الأولى لا يستطيع بأى شكل أن يحتفظ بالهدية لنفسه. ويجد نفسه مضطراً لإعادتها للمانح الأول (مقتطف من مقالة موسى ١٩٦٩ : ٤٥).

أما تعليق موسى فقد ذهب أبعد من كلام هيرتز[٣] حيث أضاف نقطتان هذبهما وأضافهما لنظرية "الهاو" حتى تظهر فى صورتها الكاملة.

أولاً : إن روح الشيء المهُدى هى جزء من روح الشخص الذى أهداه، وهكذا يكون له اليد العليا على المتلقى. وفى ظل هذا النظام من الأفكار يكون الشخص الذى تقبل الهدية قد قبل جزءاً من جوهره الروحى من روح المهدى. والاحتفاظ بهذا الشيء يكون خطراً لأنه يصبح مُسيطراً عليه معنوياً وجسدياً وروحياً بسطوة سحرية ودينية (موسى سنة ١٩٦٨ : ١٦١). ثانياً : إن الشرف أو القيمة المعنوية يمكن اعتبارها من مميزات القوة الدينية السحرية المشتركة بين المانح وهديته. "والمانا" البولينيزية ترمز ليس فقط للقوة السحرية لكل فرد بل لشرفه . وأفضل التراجم لهذه الكلمة "مانا" هى السلطة أو الثروة. (موسى سنة ١٩٦٨ : ٢٠٣).

هكذا نجد أن نظرية الـ "هاو" التى ذكرناها قدمت أكثر من مجرد افتراضات، حيث أن الالتزام بتبادل الهدايا يقوم على العقائد السحرية الدينية والمعنوية. وقد افترضت أيضاً ان هذه العقائد تكون دائماً من نوع واحد وتتضمن : ( أ ) وجود روح نشطة للهدية. (ب ) هذه الروح جزء لا ينفصل من روح المهُدى حتى بعد أن يهديها. (جـ) هذه الروح بفعل السحر ترغم متلقى الهدية على ردها تحت تأثير ألم العقاب السحرى. (د ) العقائد المعنوية، والشرف والمكانة، والوضع الاجتماعى ما هى إلا خصائص القوة السحرية المشتركة بين المهُدى وهديته.

وإذا افترضنا أن نظرية موسى تنطبق على حقائق الماورى[٤]، إلاّ أن تطبيق نظرية الـ"هاو" على الحضارات الأخرى ليس سهلاً، وإذا اتفقنا على أن كثير من المجتمعات لا تضع حقوق الأفراد أمام حقوق الأشياء، وإذا اكتشفنا أن بعض العقائد تخلق رابطة «سحرية» بين المانح والهدية، فإن ذلك لا يستتبع أن نعترف أن عقائد من هذا النوع تؤكد احترام الالتزام بتباد ل الهدايا، ووضع العقوبات حول هذا الموضوع فى مثل تلك المجتمعات. وذلك لا يستتبع وجود معادل فى أى مكان، عدا فى المجتمعات الحديثة، لروح "الهاو" التى ترتبط سحرياً بالمانح وتتواصل مع المتلقى وتفرض عليه العقوبة إذا لم يردّ الهدية.

ومن جهة أخرى نجد أن مونييه الذى لم يتبنى نظرية "الهاو"، قد وصف نظاماً للقيم السحرية الدينية والمعنوية يختلف عن النظام الذى قال عنه موسى أنه يوجد فى عدد كبير من المجتمعات البدائية أو القديمة. ومع ذلك فإن نظام القيم الذى حلّله مونييه خلق أساساً للالتزام بتبادل الهدايا فى نفس درجة تأثير نظرية "الهاو" حتى لو كانت هناك علاقة مختلفة بين الالتزام وعقوبة ترك هذا الالتزام من ناحية والقيم الروحية والدينية من الناحية الأخرى. وهكذا نجد أن مونييه بتعريفه للالتزام وتحليله للقيم التى يبنى عليها، قد ساهم مساهمة عظيمة فى تقدم البحث عن نظم الشعائر أو التبادل الاحتفالى. ولكن قبل أن نناقش إسهام مونييه للبحث، يجب أن نوضح بعض الملاحظات الأساسية عن عمل لم يتثنى له الشهرة للأسف.

## ١ - الطاوسة بين القابيل والالتزام بتبادل الهدايا

خصص مونييه القسم الأول من مقالته عن "طاوسة القابيل" Kabyle التى شرحها على أنها مجموعة الشعائر التى يتلقى فيها الشخص الذى يقيم احتفالاً معيناً مجموعة منظمة من الهدايا من الضيوف لأن المعنى الضمنى لإقامة الحفل هو تلقى التعويض (١٩٢٧ : ٢٢)[٥]. وبما أن "طاوسة القابيل" هى "شكل منظم وموسع للهدايا فى الاحتفالات"، فقد أفرد لها مونييه دراسة خاصة، وكانت الحقائق التى جمعها وسيلة لوصف وتحليل مجموعة الشعائر، وكانت لها نتائج مفيدة حتى اليوم[٦].

### أ - المناسبات والمشاركون

تمارس "الطاوسة" عادة فى احتفال عام. وتعتبر شعيرة واحدة ضمن شعائر أخرى كالرقص، وتقديم الطعام، وممارسة الألعاب. وعادة ما ترتبط الطوسة بالمناسبات الهامة فى حياة الانسان كالميلاد والختان

والخطوبة والزواج والجنازات(٧). ومثالاً لذلك نجد فى احتفالات الزواج، انه بمجرد أن تخطو العروس عتبة بيت أهل زوجها، تقدم مجموعة من الهدايا لوالد الزوج الذى يعتبر سيد الاحتفال .

ونجد فى "دوار بو زجزا" مجموعتين منفصلتين من الهدايا، إحداها تقدم لوالد الزوج من كبار الضيوف سنا، والمجموعة الأخرى للعريس نفسه وتقدم من الشباب (٢٥)(٨). وبما أن الأب هو الذى ينظم حفل زفاف ابنه لأن هذا هو واجبه(٩)، فان كل الهدايا التى تجمع تقدم اليه بصفته سيد الاحتفال. والأب يقدم تكاليف هذا الحفل خاصة الطعام، فإنه من حقه أن يتلقى الهدايا والفضل يرجع الى عادة "الطاوسة" التى تعنى تلقى هدايا نقدية من الضيوف . وأساس الطاوسة هو المنح من الضيوف إلى المضيف الذى يستمتع بهذه الميزة لوقت ما لأنه سيردها(١٠).

وفى هذه الحال يكون "سيد الحفل" أو "مول العرس" هو العامل السلبى الوحيد، ومن بين العوامل الأساسية النشيطة نجد مجموعات مختلفة من الضيوف.

١ - الأقارب أو عائلتى العريس والعروسة، وكذلك أفراد الخاروبة kharouba أو جميع سلالة العائلتين الذين لهم الحق الأول فى حضور الزفاف(١١).

٢ - توجه الدعاوى لأهل القرية الذين ينتمون "لنفس الحزب cof أو المجموعة السياسية التى يشارك فيها الأب - (عادة نجد حزبين فى كل قرية)(١٢).

٣ - فى قليل من الاحتفالات يدعى بعض ساكنى القرى المجاورة "للدّوار"، حتى ولو لم يكونوا من أفراد القبيلة.

٤ - بالاضافة لذلك يمكن لكل فرد من أفراد القرية أن يحضر الحفل حتى ولو لم يدعى. ولذلك نجد أفراد من الحزب الآخر أو العصبة الأخرى وربما يقدم أحدهم مبلغاً كبيراً من المال لسيد الحفل الذى يعتبر تحدياً لشرف السيد.

٥ - وأخيراً كل من شارك مضيف الحفل فى زفافهم أو احتفالاتهم وقدم لهم مبلغاً من المال يحضرون دون دعوة رسمية بمجرد أن يسمعوا بالاحتفال الذى يعتبر استدعاءً غير رسمى لهم .

هكذا نجد أكثر من ثلاثمائة شخص يجتمعون فى احتفال واحد وجميعهم يشاركون فى تقديم "النقوط" أو الهدايا المالية، وبالاضافة لهؤلاء نجد بعض الذى يرتل الدعاء بالبركة للعروسين، والبشير الذى

يعلن اسم كل من يقدم الهدايا والمبلغ الذى يقدمه، والقاضى والمحامى الذى يسجل كل المبالغ. كما يشارك رؤساء العائلات أو القبيلة "وقايض الدوار" فى كثير من الحالات، مما يضفى احتراماً وحيثية للاحتفال. ومن بين كل هؤلاء يكون دور البشير هو الأهم .

## ب- الأداء أو المشهد[٧٦]

دعنا نتعرف أولاً على إجراء استدعاء الضيوف للاحتفال. ويمكن لهذا الاستدعاء أن يكون شفهياً أو إيجابياً كإرسال وجبة من "الكسكسى باللحم"، التى تعتبر استدعاءً رمزياً لأنها وجبة لا تقدم كل يوم، أو ضمنياً كما ذكرنا من قبل، بمعنى أن يتحدث فى هذا الموضوع أهل القرية أو فى الطريق الى النبع فيعرف كل شخص ساهم صاحب الحفل المزمع عقده فى تقديم النقوط "الطاوسة" له فى حفل سابق، وعليه اذن أن يرد الهدية التى تعتبر ديناً عليه، وهكذا يظهر المفهوم الشرعى للالتزام الضمنى.

والاحتفال يعتبر مشهداً عاماً لا يستطيع أحد أن يتجاهله: بمعنى أننى مدين لصاحب الاحتفال ولذلك يجب أن أذهب وأشارك دون دعوة خاصة. وفى اليوم المشهود يتجمع المشاركون فى مكان عام مفتوح مخصص للاحتفال، ويحضرون معهم الأشياء التى سيشاركون بها . وتنشر سجادة عربية أو بطانية بربرية فى وسط المكان ويحيط الضيوف بها فى دائرة كبيرة. ويوضع فوق السجادة منديلاً من الحرير الملون والمطرز بألوان فاقعة (يعرف بالفوطة) وفى منتصف هذا المنديل يوضع خاتم فضى كبير أو خلخال كوعاء لوضع الحبوب كالقمح والفول كرمز للخصوبة والوفرة. وبعد ذلك توضع الهدايا من العملات المعدنية على المنديل.

والآن ننتقل للايماءات عندما يقترب كل مشارك من المنديل فى دوره ممسكاً بالعملة الفضية التى سيشارك بها ويعطيها للبشير، الذى يمسك بها ويضعها على مرأى من الجميع فوق كومة صغيرة منفصلة. وأحياناً تعطى الهدية للمربوط أو "القايضة"، الذى بدوره يمررها الى البشير. ويعتبر هذا التقليد "لونجا مانو" longa manu أو تقليداً رسمياً وعاماً، حيث يتم بوساطة شخصية عامة أو أكثر. وتقدم الهدايا بنظام وبأسلوب بسيط جداً حيث يقوم كل شخص من مكانه من بداية حتى نهاية الدائرة أو شبه الدائرة حول النار فيقدم هديته.

ويكون بادىء الهدايا المربوط ثم يليه الآخرون بالترتيب بدءاً بأقرب المقربين ثم الخاروبة ثم سكان القرية، ثم أفراد القبيلة، ثم الآتون من خارج القرية. أما الهدية المقدمة فهى من نفس النوع " العملات الفضية غالباً فى شكل "الدورس douros الأسبانى".

وقيمة الهدية بالطبع غير محددة، ولكن كل شخص يقدم ما يناسب مكانته ودرجة صلته بالعروسين(١٥)، كما أنها تتحدد أيضاً بدرجة جودة أو رداءة المحصول فى السنة التى يقام فيها الاحتفال. اما اذا كان الشخص المهدى قد تلقى هدية من قبل من صاحب الاحتفال، فانه فى هذه الحالة يقدم نفس القيمة التى تلقاها من قبل. وعلى هذا تكون قيمة هديته محددة مسبقاً لأنها تقدم مضافاً اليها زيادة القدم بطبيعة الحال.

وعندما يتلقى البشير الهدايا، يقدمها بدوره الى المضيف الذى يتصرف فيها كما يشاء لفترة محددة، "لأنه سيردها فى خلال ثلاث سنوات تقريباً ولذلك يفضل البعض أن تحتفظ بها ولا يصرفها والاّ اضطر اذا لم يكن يملك الرد أن يستدين، وفى ذلك عار عليه". وبعد تقديم الهدايا يقدم الطعام ويتبع ذلك الحديث حتى طلوع شمس اليوم التالى .

– **الكلمة الشفهية أو المكتوبة** : قبل تقديم الهدايا يرتل الدعاء بواسطة المربوط، ثم يقوم كل شخص وراء الآخر حسب نظام جلوسه فى شبه الدائرة ويذهب فى سكون الى البشير ويقدم له النقوط، فيعلو صوت البشير باسم المهدى وقيمة النقوط الذى قدمه حسب صيغة معينة لا تتغير ولكنها تختلف من قرية أو من مكان لآخر.

والى جانب المظهر الدينى (أو البركة) والشكل المعنوى لهذه الصيغة (الذى يتصل بالشرف) نجد أن لهذه الصيغة دلالة قانونية فالهدايا أو الهدايا المردودة تعلن وتوثق أمام المجموع. ونجد أيضاً أن البشير يحث المترددون فى اعطاء الهدايا بكلمات لاذعة أحياناً أو موبخة حتى يؤدى كل الشخص ما عليه من التزام.

ويتخلل الصيغة التقليدية التى ينطق بها البشير فى أثناء قيام المهدى وذهابه فى صمت الى مكانه، يقوم البشير أيضاً بايماءات تقليدية، ويلعب دور المهرج مثير الضحكات بالتلاعب الذكى بالكلمات. وهكذا نجد أن البشير أشبه بالممثل الكوميدى الذى يتقاضى مقابلاً للدور الذى يلعبه أو العمل الذى يقوم به.

أما المضيف أو سيد الحفل فانه يظل ساكتاً طوال الاحتفال رغم أن وجوده أساسياً. وفى بعض الأحيان يخرج عن هذه القاعدة فيشكر أحد الضيوف ويعد بردّ هديته رغم أن الالتزام بالرّد موجود ضمنياً فى جميع الحالات، فهذا الالتزام موجود بالاهداء العلنى أمام شهود الحفل الذى يثبت هذا التقليد، وفى

معظم الأحيان يوجد كاتب "خوجة" أو "محامى قاضى" يسجل اسم الشخص المهدى وقيمة الهدية التى قدمها جالساً الى جانب البشير وفيما بعد يحتفظ صاحب الحفل بهذه الورقة أو السجل أو اللوح الخشبى الذى سجل فيه النقوط .

## ج - الآثار : الالتزام والبركة

الفصل بين المظاهر القانونية والاقتصادية والدينية للاحتفال وجمع النقوط ذو أهمية بالنسبة لتحليل الظاهرة كما أشار مونييه. ومع ذلك نجد أن القرويين أنفسهم يدركون ثلاثة آثار أساسية لهذا التقليد : الطوسة كمصدر للالتزام – ووسيلة للارتباط، ومجلبة للبركة، وسنتناول هنا الأثرين الأول والأخير[١٦].

**الالتزام :** خصص مونييه – كما فعل موسى – أطول قسم فى دراسته لالتزام التبادلية. وهذا الالتزام يعّد نظاماً صارماً رغم أنه غير موجود بمجموعة القوانين التى تتصل بالعادات المدونة[١٧] (بواسطة الادارات الاستعمارية فى أثناء احتلالها).

هذا الالتزام هو عادة عامة واجبة وتقليداً آمراً يحترم حرفياً لأقصى درجة لأن القدماء أو الأجداد عتادوا رد الهدية وهذا العادة لا تستلزم حتى تعهداً شفوياً "فالهدية نفسها التى يعلن عنها أمام المجموعة فى الأحتفال العام هى التى تخلق واجب التعويض أو الرّد".

أما فترة الالتزام فهى غير محدودة مسبقاً. اذ أننى ألتزم برد الهدية لزيد من الناس عندما يقيم احتفالات ويكون هذا الزيد قد قدم لى هدية فى احتفال خاص بى. وعلى كل حال فاننا لا نعلم متى يولد لنا طفل ويختن، كما أن الاحتفالات لا تقام فقط لجمع الهدايا أو النقوط، وهى لا تقام فقط لرغبة المنظم الشخصية. هكذا نجد أن فترة الالتزام تشريعياً وليس عقدياً : اذ ان الشخص لا يستطيع اتخاذ اجراء قانونى للتعويض، وانما ينتظر حتى تسنح الفرصة له حسب العادات المتفق عليهاليقيم حفلا.

وهكذا نجد أيضاً ان الالتزام يمتد لفترات زمنية مختلفة، والتعويض قد يقدم علي أقساط. أى أننى لست مطالباً برد قيمة الهدايا التى تلقيتها فى مرة واحدة بل أردها لكل من تلقيت منه نقوطاً عندما ينظم احتفالاً. ومن الصعب على أن أتنبأ بالوقت الذى سأكون قد سددت فيه كل ديونى. لأنه يعتمد على أحداث عرضية تعتمد على الصدفة.

ورد الهدية يكون دائماً بزيادة قيمتها، أى أن النظام يعتمد علي الفائدة، واذا رددت نقوطاً مساوياً للنقوط الذى تلقيه أنت فى مناسبة سابقة، فان ذلك يعتبر اهانة وتدميراً للصداقة التى ترتبط بالشخص

الذى تبادلت معه الهدية. أما اذا لم ترد الهدية على الاطلاق، فان ذلك يعتبر تحدياً واعلاناً للعداوة ربما ينتهى بسفك الدماء. ومع استثناء مثل هذه المواقف الذى تصل فيه مناسبات الطوسة الى المغالاة(١٨)، فانه بخصوص قيمة الزيادة فهى غير محددة ويمكن أن تكون ٥٠ ٪ وأقل أو أكثر وهى تعتمد على درجة الصداقة وغنى أو فقر العائلة، كما أن القرارات الشخصية والمواقف المختلفة تحدد حجم الهدية أو الهدية المردودة.

فى النهاية ليس هناك سقوط لرد الهدية بالتقادم(١٩). فأنا ملزم برد الهدية وزيادة قيمتها للشخص الذى أهدانى، أما اذا أقام هذا الشخص احتفالاً آخر وكنت قد سددت دينى له فى احتفال سابق، فأنا فى هذه الحالة أحدد قيمة الهدية التى أرغب فى تقديمها بكامل حريتى. ومع أن رد الهدية نظام ربوى أو عليه فائدة الا أن الفائدة لا تعتمد على عدد السنين فهى ليست فائدة على رأس مال اقترضته وتظل الفائدة بالاضافة لقيمة الهدية هى نفسها مهما كان عدد السنين الذى يفصل بين احتفالى الذى تلقيت فيه الهدية واحتفال الشخص الآخر الذى سأرد له الهدية، أو بين ما أسماه مونييه "منح الطاوسة" واسترداد الطاوسة. للاحتفاظ بالصداقة وبميثاق الشرف غير المكتوب تكفى زيادة بسيطة وليس ضرورياً أن تكون كبيرة.

وبالاضافة لفرضية ردّ الهدية مضافاً اليها نسبة زيادة، فهناك عقوبات متصلة بها. والالتزام الذى يفرضه الرأى يلعب دور العقوبة القانونية لقوة هذا الالزام. وعقوبة عدم الايفاء بالدين (أى رد الهدية مضافاً اليها زيادة) هى أن يفقد الشخص شرفه وبهذا يعيش عل حافة المجتمع منبوذاً ومقاطعاً من الجميع، هذا الشخص يفقد مكانته الاجتماعية ويوجه اليه التوبيخ، والنقد ، أو الهجاء اللاذع، كما أنه يفقد صداقة الدائن وصداقة الجميع. كما أن هناك عقوبة أخف ذات طابع دينى. اذ أنه يتملكه الشيطان وبالاضافة الى كل ذلك هناك الايذاء البدنى وهى الرد المباشر للسلوك الذى يعتبر هجوماً مباشراً على شرف الدائن.

**البركة** : بما أن الطاوسة جزء من احتفال عام فهى لا تؤدى فقط الى خلق الالتزام برد الهدية، ولكنها أيضاً تعتبر شعيرة دينية ينتج عنها البركة التى تعتبر فى حد ذاتها مصدراً للخصوبة والرخاء والسلام والأمانة والعفة.(٢٠) "فان تعطى وتتبادل الهدايا، وأن تطيع قانون الشرف فى اجتماع عام وأن تسلم وأن ترتبط كل ذلك يعنى أن تتطهر وأن تخضب".

وهكذا يكون للشعيرة عدة آثار. فهى تخلق الأشياء وتضمن الشرف، وتؤدى الى انتشار السلام والسعادة والرخاء الذى يتمتع به المعطى والمتسلم وجميع من يشترك. وعلى هذا النحو يمكننا فهم العقوبة

الدينية لمن لا يفي بالالتزامات الثلاثة (الاهداء – الرّد – والرد بالفصاحة للزيادة المفترضة)، والأخيرة بالذات يمكن أن تؤدى الى مصائب. فهى مساوية لارتكاب الخطيئة وهكذا تفقد عفتك وشرفك. فالهدية لها أثرين دينيين أو روحيين، فهى تبعد الشر وتأتى بالخير. فالمنح يذهب عنك العار أو عدم النقاء، كمايذهب عنك الحداد أو الحزن، كما أنه ينقذ الأرواح الشريرة وتخفف غضب الأرواح الكريمة التى تفضل ان ترى الانسان متواضعاً مضحياً باعطاء الهدايا وليس بالتفاخر والتفكير. وعندما يعطى الانسان بروح الكرم يشعر بتأييد أهل الكرم والعطاء. وفى النهاية يمكن القول أن الطاوسة هى هدية تأخذ شكل القرض المؤقت، وان الاضافة التى تزاد للقرض عند رده لا تعتبر بحال من الأحوال فائدة متزايدة. وهذا القرض ليس علنياً بل مغلفاً، وليس عقدياً وانما تشريعياً ومفروضاً.[٢١] ومن الناحية القانونية تعتبر الطاوسة نوعاً من عبادة الحق نوعا من الالتزام بالاحتفال.

## ٢ – استرداد المقابل النقدى للهدية فى المغرب :

ينطبق تعريف الالتزام التبادلى تماماً على نظام طاوسة القبايل، "ولكنه لا ينطبق على الأشكال الأخرى لشعيرة النقوط كما درسها مونييه فى قسم المقارنة فى مقاله. ومع ذلك فهذا التعريف دقيقاً ومفصلاً بالدرجة التى يمكن معها تطبيقه على المعلومات الحديثة التى جمعت عن أجناس مختلفة. والسؤال هو الى مدى وبأى شروط .

ولقد وجدت دراستان حديثتان فقط تستكمل دراسة مونييه والمقارنة التحليلية التى قدمها كما تؤكد الأهمية المعاصرة لمعالجته للموضوع. والدراستان عن شعيرة النقوط أو الهدية المالية عند المجتمعات البربرية فى المغرب[٢٢] وأولهما تنطبق نقطة بنقطة على تعريف تبادلية الهدايا والالتزام بها عند مونييه. "وعند العقاريين شرق الريف" (Jamous 1981) تختلف الهدية النقدية (الغرامة) التى تتم فى أثناء الزواج عن الطاوسة فقط فى شكلها "الغير الربوى"[٢٣] أى أن الشخص يرد نفس القيمة التى كانت قد أهديت اليه عند زواجه.

ولكن هناك نوع من الهدية النقدية عن أية الأربعة "أو أهل الربع"، تختلف عما وصفه مونييه ١٩٧٨ . وأهل الربع هؤلاء هم سكان القرى فى وادى الأطلس العالى (جواد ولورتات يعقوب Jouad and Lortat Jacob-، ١٩٧٨)، وفى احتفالين من احتفالات "التازونت" والعمت " يمارسون نوعاً متطوراً من النقوط. وبما أن الأجراءات فى كلا الاحتفالين واحدة، فسنقدم تحليلاً للأول فقط. يحتفل بالتازونت المجتمع كله فى

الواحد والثلاثين من يوليه (حسب التقويم اليوليوس) وهو أول احتفال فى الموسم ويأخذ مظهراً دينياً أى احتفالاً من نوع الموسم. ولكنه يختلف عن احتفالات هذا النوع المعروف فى اجزاء أخرى فى المغرب وبقية شمال أفريقيا. والتازونت عند آية الربع أو الأربعة يخص مجموعة صغيرة من الناس، حوالى ألف، ولايحتوى على "السوق" أى عروض الغناء والرقص الشعبى.

والاحتفال يضم مجموعة من الأقارب بواسطة النسب وهم رجال ونساء مجموعة القرى التى يضمها الوادى(٢٤). ويقام الحفل فى أرض "الاغص" أى العظمة أو النواة، خارج نطاق القرى على مقربة من ضريح أحد شيوخ القرن السادس العاشر يعرف بسيدى "اسدال". وهذا المكان الذى يعتبر "مصلى" لمجموعة القرى يقوم مقام المسجد بالنسبة لكل قرية على حدة. ويعدم عقد الاحتفال فى قرية معينة تتجنب كل القرى حمل مسئولية كل المشاركين، وانما تقوم قرية مختلفة كل سنة بتنظيم الاحتفال. قبل موعد التازونت بأيام يمّر رجلان يطلق عليهم اسم المجلس على كل بيوت القرى وعائلات "الاغص" ليجمعوا ديون العام السابق التى سجلت على الناس فى أثناء بيع المزاد الذى عقد فى الاحتفال السابق. يحتفظ هذان الرجلان بحسابات دقيقة فى دفتر، واذا لم يستطع أحد الأفراد دفع دينه لسبب الوفاة أو لسبب معقول آخر، سدد عنه مجتمعه دينه. وبعد ذلك يسلم الدفتر الى الرجلان المسئولان عن المشتريات. وهؤلاء الرجال مسئولون عن شراء الحيوانات خاصة ذكور واناث الماعز من تجار "الاغص"، وهم ليسوا تجاراً محترفون بل فقط يمتلكون بعض الحيوانات التى يبيعونها، وربما يعيدوا بيعها كمعظم أفراد المجموعة. وعدد الحيوانات التى تشترى بهذه الطريقة قد يصل الى عشرين.

فاذا لم تكفى النقود التى جمعت فى المرة الأولى، يجرى اكتتاب جديد. أما اذا فاقت النقود احتياجات العام، فان الفائض يقرض الى أعضاء المجتمع بشرط أن يعوض فى العام التالى بشراء حيوانات جديدة.

وتؤخذ هذه الحيوانات لموقع الاحتفال فيقوم بذبحها أمام ضريح سيدى "اسدال" ثلاثة متطوعين يكون لهم الحق فى أخذ عدد من حيوانات القطيع، يستطيعون أن يذبحوه مرة أخرى أو يستهلكوه أو يقدمونه كأضحية مع الأضاحى الأخرى للشيخ اسدال فى أثناء المزاد. وربما منح هؤلاء الرجال تعويضاً من التكاليف الاجمالية المخصصة للاحتفال. وبعد تقديم هذه الأضاحى تفصل أجزاؤها الأمامية عن الخلفية بسرعة، ويوضع فى ناحية الأجزاء الخلفية مع الرؤوس والجلود التى تباع فى المزاد الأول فى المساء، أما الأجزاء الأمامية فتطهى وتقدم فى نهاية اليوم الى جميع المشاركين فى الاحتفال.

والرجال فقط هم الذين يقومون بالشراء فى المزاد الأول، وحيث أن الجميع سواء المشترون أو البائعون ينتمون لنفس المجتمع، فكل شيء يتم فى دائرة مغلقة وعلى حافة الدائرة التى يكونها المشاركون، يترأس رجلان. المزاد الأول هو المزايد نفسه والآخر هو مساعد له أو منادى. أما الأول فيحدد سعر قطعة اللحم التى تساوى عادة سعر السوق، ويعطى قطعة منها للمنادى أى لمساعده الذى يدور ملوحاً بقطعة اللحم حول الميدان مردّداً السعر الذى حدد حتى يسلم القطعة المباعة لمن يعطى أعلى سعر. وفى هذه الأثناء يقوم رجل ثالث بتسجيل دقائق البيع بالضبط فى دفتر، أما النقود كلها فتسلم فى العام التالى عندما يذهب جامعى النقود لعائلات "الأغص" كما أشرنا من قبل .

وبعد أن يرتل المرابط أول جزء من القرآن، يستمر الاحتفال فيبدأ مباشرة بالمزاد الثانى، والذى يتم تقريباً بنفس طريقة المزاد الأول، فيما عدا أن الأشياء التى تعرض للبيع علناً تصبح هدايا ذات طابع استرضائى، وتحمل التزامات قطعها على أنفسهم المانحون خلال العام كشكر على تقبل دعائهم. أما الهدايا والتى تتكون من قليل من الحيوانات الكبيرة التى يضحى بها وتباع بسعر مرتفع، فانها أيضاً تضم كميات صغيرة منفصلة من الزبد والبيض والشعير والدواجن، والتى تباع حية أيضاً .

* * *

وعملية الاسترداد التى يمارسها أهل "آية الأربعة" هى مصدر التزام ينبع من احتفال تماماً كقبيل الطاوسة أما الفرق فهو أن احتفالاً التازونت "واللعمت" لا يمثلان تغيراً فى حياة الانسان كالطاوسة. فالتازونت احتفالاً يجمع أهل أكثر من قرية يشارك فيه عدد من الناس أكبر بكثير من المشاركين فى حفلات الزواج، أما حالة المضيف والضيوف فهى تختلف أيضاً عن حالة صاحب الحفل والمشاركين. ففى مجتمع الغص، يبدو الأمر كما لو أن المشاركين فى الحفل يدعون تلقائيا بممثليهم المختارين، وعلى عكس الطاوسة لا يوجد اختلاف بين صاحب الحفل السلبى والمشاركون الايجابيون سواء الضيوف أو الشهود أو المساعدون. كما أن النقود التى تجمع أو تسترد ليست لفائدة المضيف، فالكل فى احتفال التازونت مشاركاً فعالاً يعطى ويأخذ فى نفس الحفل: فأنا أدفع دينى عن العام الماضى فى شكل نقود واتسلم منتجات مختلفة كاللحم وغيرها من الطعام، على أن أدفع ثمنها مع اضافات فى العام الذى يليه.

والالتزام هنا عادة عامة تصدر عن الاسترداد فى أثناء احتفال العام الجارى والدفع فى المقابل فى أثناء جمع الديون فى الأيام التى تسبق احتفال العام القادم. وربما يؤجل الالتزام أيضاً ولكن المدة محدودة ومعروفة، اذ أن موعد الاحتفال (التازونت محدد ومعروف) وليس كالزواج شيء فى علم الغيب. بالاضافة الى

ذلك فان رد الدين لا يقّسم والدفع لا يكون على عدد مختلف من الفترات (كالطاوسة)، فأنا أدفع التعويض أو الدين لجامعي النقود مرة واحدة فى الوقت المحدد لذلك.

وهذا الالتزام شيء رسمي أيضاً وله شعائره فهو مُعلن وهو يجبى فى وقت معروف. وهنا يبرز اختلاف جوهري بين الطاوسة واسترداد آية الأربعة ففي الطوسة يكون الدفع والاسترداد على شكل نقود، وفي العلن وعلى يد شهود. أما فى التازونت فان الدفع يكون عينياً فى أثناء مزاد عام بواسطة نفس العوامل المساعدة كالطاوسة، أي الذين يسلمون الهدايا من ممثلي المجتمع الى الضيوف بدلاً من استلام الهدايا من الضيوف فى حالة الطاوسة. أما بالنسبة للاسترداد فهو لا يتم علناً كما فى حالة الطاوسة، اذ أن الأشخاص الذين يقومون بهذه المهمة ليسوا نفس الأشخاص الذين تولوا عملية الدفع، فهنا يقوم شخصين بجمع الدين أو استرداده يختلفان عن المزايد وزميله أو مساعده اللذين باعا لهم المنتجات بالدين.

والالتزام أيضاً يضاف اليه فائدة، والاضافة يحددها مستوى المزايدة: فاذا اشتريت هذا العام دجاجة مثلاً فعند دفع ثمنها فى العام التالي أضيف اليها زيادة مناسبة تناسب الفرق بين سعر مزاد العام الماضي وسعر الشيء المشترى فى السوق الآن (بعد مرور سنة كاملة)، وهكذا فالزيادة لا تتحدد تبعاً للمدة التى مرت بين الاحتفالين. وفى النهاية فان الالتزام ضمني وغير معلن، حيث أنه من غير الضروري أن أتعهد علناً بدفع ما أشتريته هذا العام، أما بخصوص العقوبة عن عدم دفع الدين فليس لدينا المعلومات الكافية.

والالتزام التبادلي الذى يصدر عن الاسترداد والذى يستخدم فى تمويل احتفال كاحتفال "التازونت" يختلف تماماً عن الالتزام النابع عن الطاوسة. والاختلاف بين التزامي الطاوسة "والتازونت" أوسع بكثير عن الاختلاف بين التزام الطاوسة وبين نظام الاسترداد الذى يتم فى أثناء الزواج بين "العقاريين" واذا أردنا أن نقيم احتفال تازونت أهل آية الأربعة "وغرامة" العقاريين، فمن الضروري أن نجري تغييراً على التعريف الذى قدمه مونييه عن التزام التبادلية فى الطاوسة.

ففى الاسترداد عند "القبيل" كما عند آية الأربعة والعقاريين نجد أن مميزات الالتزام متشابهة الى حد كبير. فالالتزام عادة عامة ومؤجلة فى كل الحالات، ذلك رغم أن المدة يمكن أن يؤخذ عليها فائدة أولا يؤخذ وهي مدة واحدة أو متضاعفة. وفى حالة زيادة فائدة الدين فإن ذلك لا يستند على مرور الزمن أو طول المدة. وبالنسبة لجدية الالتزام فان نظام الدفع والاسترداد لا يستدعي أن يكون معلناً: ويكفي فقط أن يتم

إحدهما فى العلن عن طريق وساطة البشير (أو المنادى الذى ربما ينضم اليه كاتباً أو عامل مزاد أو قابض أو آخرين) ومن المحتمل جداً أنه فى حالة عدم الوفاء بالدين تكون العقوبة على شكل فقدان الشرف أو قيمة البركة وفضائلها، لكن أى تعميم فى هذا الموضوع يستدعى دراسة الأبحاث التى تتناول العقوبات بالذات.

## ٣ - هاو والشرف والبركة

كان تعريف مونييه لالتزام التبادلية فى الطاوسة وكذلك الغرامة كافياً ودقيقاً بحيث أصبح مفيداً فى أغراض المقارنة. وهكذا كانت دراسة مونييه انجازاً هاماً بخصوص اثبات الصلة القوية بين التزام تبادل الهدايا والقيم السحرية الدينية والمعنوية التى يقوم عليها، وكذلك العقوبات التى يستتبعها عدم الوفاء بالالتزام. ومع ذلك فان نظام "القبيل" لا يتطابق مع نظرية "الـ هاو" كما أوضحها موسى.

فى مقاله عن الهدية استطاع موسى أن يجيب على السؤال الهام : ما هى القوة الحقيقية فى الشىء المهدى التى تؤكد أن المتلقى سيردها ؟ فقد قدم عدداً من الحقائق من خلال موضوعه الرئيسى. وهناك قضايا يجب أن لا تطغى عليها موضوعات أخرى محيطة من قبيل الظاهرة الاجتماعية الشاملة، ودور الالتزام بالعطاء والتلقى، والحقوق على الأشياء ومميزات الأنظمة البسيطة والمضادة للحياة العامة، من خلال كل ذلك قدم موسى اجابة للسؤال الرئيسى: ألا وهو:وجود رابطة سحرية ودينية، أو روحية بين المالك وبضاعته، بين المعطى والهدية التى يقدمها، أنها الهاو أو المعادل لها فى الثقافات الأخرى: فروح الشىء الممنوح هى جزء من روح المانح والتى لا تنفصل عن الهدية حتى بعد أن تهدى، وهكذا ترغم المتلقى أن يعطى بدلاً أو يعُاقب فى حالة عدم الوفاء. تلك هى الآلية الروحية أو السبب الدينى والخلقى للالتزام، والقوة التى تدفع الى التبادل وتنفيذ العقوبة الحقيقية (موسى، ١٩٦٨ : ١٥٣).

وقد عرفت هذه النظرية الخاصة بالتهادى وحتمية الردّ "بالماورى"، لأنها تتبع مباشرة تفسير موسى لعقائد "الماورى" الثابتة، واستجابة موسى تقوم على افتراضات تقييدية وتوضح أسس الالتزام وقيامه على قيم دينية سحرية. ولذلك يجب أن تحدد هذه القيم بمنتهى الدقة :

١ - جزء من روح المهدى تظل فى الشىء المهدى حتى بعد أن يتلقاه المهدى اليه ولا ينفصل الشىء عن مالكه الأصلى أو الأول.

٢ - ان هذا الجزء الحى والمجسم هو الذى يرغم المتلقى على الرّد متأثلاً لخوفه من أن تطارده روح الهدية: "فالهاو" تطارد كل المالكين" كما يقول موسى.

واذا كانت هذه الشروط تشرح بوضوح عقائد الماوري، وأن "هيرتز" وموسى لم يخطئنا في تفسير كلام "طماتي رانيبري Tamati Ranaipiri"، تظل نظرية "الـ هاو" صعبة التطبيق وتحفها المشاكلات. وهذه الافتراضات من الصعب التأكد منها حتى لو التزمنا بالمعلومات التي يبني عليها موسى نظريته، خاصة اذا ما نظرنا الى النظم المضادة مثل "البوتلاتش" أو "الكولا"، أو حيث تلعب المفاهيم المعنوية كالمركز الاجتماعي والشرف دوراً أعظم من الاعتقاد في روح الشيء المهدى.

وهكذا بذكره لـ"بوتلاتشن" لا يقدم موسى سوى النقاط التالية(٢٥) : الأشياء المتبادلة أو التي يتم تدميرها بأسلوب ملفت للنظر تنبعث فيها الحياة بالمبدأ الروحي النشط وغالباً ما تتجسد حية. ثانياً : ترتبط الأشياء المهداة بالمانح و بعائلته. ثالثاً : الانسان يتبادل الهدايا من أجل الشرف أو المكانة الاجتماعية أو الفائدة. رابعاً : الانسان الذي لا يحترم التزامه يتعرض لفقد مكانته واحترامه ولخطورة استبعاد الدين له.

ولم يستطع موسى أن يتوصل الى أي من الاستنتاجات التالية بتحليله للحقائق . أولاً : أن هناك صلة روحية بين المعطى والمبدأ الذي يبعث الحياة في الهدية. ثانياً : أن هذه هي الروح التي ترغم المانح أن يرد الهدية بالاضافة لفائدة مع وجود تهديد بالعقاب اذا لم يفعل ذلك. ثالثاً : ان الشرف والمكانة يعتبران من صفات الروح المشتركة بين المانح والهدية وسواء أكان موسى يتحدث عن "البوتلاتش" ، "الكولا" أو عن قدماء الرومان، أو الجرمان أو الهندوس، فانه لم يستطع أن يؤكد وجود هذه العقائد بطريقة مقنعة، مما لم يؤكد أيضاً وجود الشرطان الضروريان اللذان يضمنان صحة نظرية "الـ هاو". وحتى تتأكد نظرية موسى أو تتحقق فانه لا يكفي وجود العقاب السحري عندما لا يرد الشخص الهدية أو المساوي لها، كما أنه من الضروري أيضاً ربط الروح المسئولة عن العقاب بروح المهدى. ولا يكفي أيضاً وجود صلة روحية بين صاحب الهدايا وهداياه. وهذا التوحد يعني زوال الفرق الى حد كبير بين الحقوق على الأشخاص والحقوق على الأشياء. والذي يستتبع وجود العقاب بتدخل روح الشيء المهدى .

وفي مثل هذه الظروف يرى الانسان أن نظرية "الـ هاو" لا تستطيع أن تشرح سوى بعض الحالات المنعزلة كحالة الماوري، وربما تعهدات القانون الجرماني القديم . ونظريات موسى المحددة جداً بحيث أنها لا تنطبق على عدد كبير من الحضارات التي تفرض نظام الجباية الشامل سواء من نوع مضاد أو لا(٢٦) .

وفى محاولة المؤلف فى كتاب المقال أن يدفعها الى أبعد الحدود لم يدرك أن اقامة الالتزام على أساس دينى سحرى أو على قيم معنوية لا يكفى. وكانت مخاطرة منه أن يثبت أن هذه المعتقدات ستتناسب دائماً مع الظروف الخاصة فى نظرية "الـ هاو"، والتى تتطلب فى كل مناسبة تقليل الناحية الجمالية لمصلحة المظهر الدينى وتوضيح غموض نوع العقوبة.

وفى دراسته للشعائر التبادلية، استخلص مونييه من موسى فكرة أن النظام المضاد لجمع النقوط أو قيمة الهدية أو التزام التبادل يقوم على القيمة المعنوية للشرف، وكذلك القيم السحرية الدينية وفضائل البركة. ولكنه لم يعتنق نظرية "الـ هاو" لأن عقيدة القبيل لم تتضمن شيئاً عن روح الشىء المهدى، كما لم تحتو على الصلة الروحية بين البضائع وصاحبها. فهنا كانت القيم الدينية والسحرية مختلفة[٢٧] . واذا ما لم أردّ ما أخذت بالاضافة لفائدة، فاكون بذلك قد خاطرت بفقد البركة. وبما أن واحداً من هؤلاء يضمن الحماية من الأرواح الشريرة، يصبح فى الإمكان أن تتملكنى روح الشيطان الذى لا يرتبط بالهدية بأى حال من الأحوال، والذى لا يعتبر جزءاً من روح المانح.

والشرف هو مبدأ خلقى لا يمكن اعتباره فضيلة بسيطة أو مظهراً للبركة فقط. وهو لا يشمل صفات سحرية مشتركة بين المانح والهدية، والعلاقة بين المظهر الخلقى والدينى السحرى يتضمن اختلافات معقدة عما هو مطلوب فى نظرية "الـ هاو". وفى مجتمع البربر[٢٨] نجد أن ارتباط السلوك والاتجاهات والقيم بالشرف تهدف الى تأكيد الدفاع الرمزى للحرام، والنساء، وداخل المنزل، والأرض: وبالمراقبة اليقظة الشريفة نضمن نزاهة الشرف أى "الحرمة" التى يكشف عنها طبيعتها المقدسة، وتقدم نقط كافية للشرف حتى تحميه من الاعتداء (Bourdieu 1980 : 316) وفى هذا السياق، يخضع الشرف للبركة، إلا أنه من المحال أن نعتبر الشرف مجرد مظهر من مظاهر البركة[٢٩].

وعندما لا أرد الهدية أو الدين مع الفائدة أعرض نفسى لفقد فضيلة البركة، وألوث شرفى أو أتحدى شرف المانح. وهنا تأتى العقوبة وهى ليست صفة سحرية دينية، فلن تتعقبنى الأرواح الشريرة ولن أصاب بضعف فى المحصول أو بعدم خصوبة زوجتى. ولكن على أسوأ الاحتمالات سأكون عرضة للنقد والسخرية، وفى الحالات الشديدة سيقاطعنى مجتمعى أو أتعرض لنوع من النفى. وإذا رؤى أن سلوكى فيه احتقار للشرف بالنسبة للمانح، فسيحاول أن ينتقم لنفسه ربما بأسلوب عنيف قد يصل لحد القتل.

ومن الممكن فى هذه الحالة أن تكون العقوبة نتيجة مباشرة لفقدان البركة[٢٩] أو لإطلاق غضب الأرواح الطيبة أو شر الأرواح الشريرة وحيث أن القيمتان اللتان تكمنان خلف الالتزام واضحتين بشدة، فالعقاب الذى يصاحبهما واضح وبشدة أيضا .

وهكذا نجد أن التبادل مع الزيادة يضمن حماية الشرف والاحترام والمحافظة على المكانة الاجتماعية وهى تضمن حماية الأرواح الطيبة وبعد الأرواح الشريرة، كما تضمن الرخاء والوفرة، وهى ليست خوفاً من أن تتبعك الأرواح الشريرة أو تلقى بظلالها عليك. ومن الأفضل أن نترك نظرية "الـ هاو" كما فعل مونييه فيما عدا التحقق من بعض الحالات القليلة، والاحتفاظ ببعض نظرياته ذات الأثر القوى، فإذا ما تبادل الشخص فى نظم الجباية الشاملة فهى نتيجة للقيم الدينية السحرية والخلقية، وإذا لم يرّد الهدية يتعرض للعقوبات المعنوية السحرية. وعلى العموم علينا أن نبين أن العقوبة لا تنبع مباشرة من الالتزام، كما أن القيم المعنوية لا تتحول إلى قيم دينية أو سحرية.

ونظرية الهاو تصف نوعاً واحداً من نظم القيم يرتبط بالتزام تبادل الهدايا. وطبيعياً أن قواعد القانون والزيادة يؤكد أن الهدية المتلقاه ترد بالإضافة إلى فائدة كالتزام. ولا توجد قوة سحرية تربط المهدى بالهدية على العكس تماماً مما قد يوحى به سؤال موسى.

ومن المؤسف أن موسى أراد من خلال المقال أن يدافع عن فرضية ترتبط ارتباطاً قوياً بتفسير حالة معينة. والنتيجة لهذه المعالجة كانت هى ترك نظرية "الـ هاو" وكذلك الافتراضات العامة، وطبقاً لهذا توصل إلى أن نظام تبادل الهدايا فى المجتمعات ذات الأنظمة التى تستتبع نظم جباية شاملة، يقوم على قيم خلقية ودينية أكثر من قيم اقتصادية أو قانونية.

وعلى هذا فبالرغم من أخطاء عمل موسى، فإن الرجوع إليه بالتفصيل يكون مرتبطاً بالموضوعات الثانوية فى المقال ولذلك ولتجنب النقاش الذى لا ينتهى بخصوص تطبيق نظرية الـ هاو على مبادىء الماورى[٣٠] ، يمكن الأخذ بما جاء فى عمل موسى لتحديد ما إذا كانت شعيرة التبادل تعتبر ظاهرة اجتماعية كاملة[٣١]، بتحكيم معيار طبيعة نقل البضائع بين الأشخاص والمجتمعات، وكذلك نقل الرموز والخدمات والأشخاص، وأن نتعامل مع العلاقات بين القيم والتبادل داخل إطار الظاهرة الاجتماعية الشاملة، دون الأخذ فى الإعتبار الالتزامات والعقوبات المرتبطة بهم[٣٢].

ويبدو أنه ما من أحد يفكر فى اتباع أسلوب مونييه فى دراسة نظم الاحتفالات التبادلية، أو التعريف بصفات الالتزام، والعقوبات المرتبطة بها والقيم الأخلاقية والدينية، ونوع الروابط المتضمنة فى لاالتزام بالرد. ولكن ليس متأخراً أن نتبنى طريقة مونييه فى المعالجة التى إذا ما اتبعت بأسلوب شامل، فستظهر سريعاً أن نظرية موسى مثمرة ومجدية تماماً، كما أن الحدود التى وضعها لنظرية الها وتبدو متسرعة وعقيمة.

## ملاحظـــات

١ - بدأ الجدل حول تفسير موسى للماورى سريعا على يد فيرث Firth عام ١٩٢٩، واستمر الجدل منذ ذلك الحين. انظر على سبيل المثال Gathercole ١٩٧٨، Hanson & Hanson ١٩٨٣، Howell ١٩٨٩، Johanse ١٩٥٤، Levi-Strauss ١٩٦٨، Mccall ١٩٨٢، Mc Cormack ١٩٨٢، Parry ١٩٨٦، Sahlins ١٩٧٦، Weiner ١٩٨٥.

٢ - كما أن نطق الكلمات الدارجة تختلف من مؤلف لآخر فان النطق المستخدم هنا يعكس النطق المستعمل فى المادة الأصلية

٣ - سار موسى فى نفس الاتجاه: «للفهم التام لعادات الماورى يكفى أن نوضح بالمثل التالى: كل تاونجا (أى ملكية شخصية خاصة لها هاو. وهى قوى روحية. فأنت تعطينى واحدة أمنحها أنا لفرد ثالث، وهو بدوره يعطينى واحد آخر لأنه مجبر على ذلك بالهاو التى لهديتى، وأنا مجبر على منحك هذا الشىء لأنه من الضرورى أن أرد لك ما هو فى الواقع نتاج الهاو التى للتاونجا التى تملكها، (موسى ١٩٦٨ : ١٥٩). وقد اقتبس موسى كلمات Tamati Ranaipiri، ويمكن الرجوع الى Sahlins لترجمة جديدة وتفسير جديد.

٤ - هذا هو ما اعتاد فينو (١٩٨٥) ايضاحه.

٥ - فى هذا الجزء، فاننى رجعت الى Maunier (١٩٢٧) فى اشارتى لهذا النمط.

٦ - قبل أن يضع ملاحظاته الشخصية، لم يظهر أمام مونييه الا وصف جيد لمجموعة الشعائر لـ (Devesaus 1859 : 8892). أما البيليو جرافيا الموثوق بها عن اثنوجرافيا القابيل فيمكن أن توجد فى Lacoste ١٩٦٢، Servier ١٩٦٢، Hart ١٩٧٦، و Bour dieu حوالى عام ١٩٨٠. وعلى حد علم المؤلف، فان الطاوسة لم توصف أو تحلل منذ أعمال مونييه. وقد عالجها بورديو حوالى عام ١٩٧٢ باختصار واعتبرها شرط تبادل الشرف والنبل.

٧ – على نفس دورة الاحتفالات فإن الطاوسة تتوقف على دورة موسمية وعن الدورة الموسمية للقابيل ومغزاها السحرى الدينى، انظر Bourdieu ١٩٨٠، Calvet ١٩٧٥ Ouakli ١٩٩٣، Servier ١٩٦٢، Schoen ١٩٦٠، Van Gennep ١٩١١.

٨ – إن تنظيم الاحتفال للعام والخاص هام جداً لإتمام الاحتفال والهدايا التى تجمع. وعن منزل القابيل وبنائه ومغزاه الرمزى ارجع إلى Bassagna and Sayad ١٩٧٤، Bourdieu ١٩٨٠، Gene-vois ١٩٥٥، Maunier ١٩٢٦.

٩ – بخصوص زواج القابيل انظر Yamina ١٩٦٠، Bourdieu ١٩٨٠.

١٠ – تعتبر الطاوسة إلى بجانب التويزا والمعونة هى الأشكال الرئيسية للمساعدة المتبادلة الشائعة فى مجتمع القابيل وأهم أشكال التعاون هو العمل الذى يشترك فيه جميع رجال القرية من قبيل بناء منزل (مونييه ١٩٢٦) والثانى يكون فى شكل قروض من الحبوب والمواد الغذائية إلى آخره (مونييه ١٩٢٠: ٧٣) وعلى عكس هذين النوعين من أنواع المساعدة التى تتميز بالفورية فى المساعدة بالجهد أو الأشياء العينية فإن الطاوسة مساعدة مختلفة،فهى تعوض المضيف الذى قام بالفعل بالصرف على الاحتفال بعد أن يكون قد دفع بالفعل. وإذا ما كان الغرض منها إفادة الزوج، فحبذا لو دفعت مقدماً لتنفع فى المهر وهدايا الزواج (التى تقدم أيضاً للأصدقاء والخدم)، أو فى بناء البيت أو تجديده. أما إذا كانت تهدف إلى مساعدة العريس فإنه كان يمكنه شراء ملابس أو مجوهرات فضية (مونييه ١٩٢٧: ٩٢ – ٩٣). وفى الطاوسة يتلقى المضيف أكثر بكثير مما يلزم لتغطيته مصروفات الاحتفال، إلا أن جزءاً كبيراً من المال إن لم يكن كل الفائض سوف يقوم بإعادته مع الفوائد، بنسبة قد تصل إلى أكثر من مائة فى المائة. فإذا ما كان من الضرورى رد القيمة المدفوعة فى خلال ثلاث سنوات على الأكثر، فإن المتلقى عادة ما يقرر عدم انفاق هذا المال ويدخره، أما على العكس من ذلك إذا ما صرف النقود، فإنه سوف يتعرض لمذلة الاقتراض حتى يرد لمن أعطوه من قبل (مونييه ١٩٢٧ : ٩٣ – ٩٤).

١١ – الخاروبة مجموعة من العائلات تعتقد أنها انحدرت من سلف واحد عن طريق نسب شرعى (مونييه ١٩٢٧ : ٢٩، و Khellil ١٩٨٤ : ٣٢ – ٤٨).

١٢ - الحزب نوع من الحلف أو الزمرة السياسية تكون خاروية أو عائلات ليس بينها دائماً صلة قرابة. وتقليدياً تؤدى هذه المجموعات دوراً هاماً فى حروب الشرف، وكقاعدة فهناك دائماً فريقين متخاصمين فى كل قرية (Khellil ، ١٩٤ : ٣٣ - ٣٥).

١٣ - الفوطة هى لفاعة للرأس يستخدمها الرجال كحزام أو عمامة.

١٤ - تضع النساء هذا النوع من الحلقات حول أذرعهن وأقدامهن.

١٥ - لما كان أخو العريس يعتبر ممثلاً لعشيرته فهو يقدم أكثر من الآخرين (مونييه ١٩٢٧ : ٣٣ هامش رقم ١).

١٦ - إن الآثار الاقتصادية الأساسية للطاوسة هى التعاون، والكسب، ونقل ملكية شخص إلى آخر (مونييه ١٩٢٧ : ٩٢ - ٩٥).

١٧ - تحت الإدارة الاستعمارية تحولت الكثير من بنود القوانين التى تخضع للعادات فى القرى إلى قوانين مدونة، انظر Bousquet (١٩٥٢)، Marcy (١٩٣٩) ، Surdon (١٩٣٨) ، وغيرهم كثيرين.

١٨ - تعد الطاوسة نظاماً يشبه نظام جباية الضرائب وهو طراز ينطوى على عداوة ولذا يمكن مقارنته بالبوتلاتش Potlatch ، حتى إذا لم يتم فيه إتلاف البضائع وأن المضيف هو الذى يتلقى الهدايا (مونييه ١٩٢٧ : ٧٨ - ٧٩). إنه "مباراة فى الاستعراض والمباهاة" حيث يصبح الالتزام بالرد "مسألة كرامة" (مونييه ١٩٢٧ : ٣٩ ، Marcy ١٩٤١). وسار تحليل بوردو فى نفس الاتجاه : "التبادل الكريم قد يصبح هجمة شرسة للكرم. فأعظم الهدايا هى التى قد تلقى بالمتلقى فى غمار سوء السمعة حيث لا يمكنه الرد بالمثل، وبهذه الطريقة تصبح الطاوسة هدية استعراض معلن يقوم به الضيوف فى احتفالات العائلات الكبرى، وغالباً ما تؤدى إلى المنافسة بالمكانة ومزايدة مدمرة. ومن أجل تجنب مثل هذه المواقف يتم الموافقة على كل الهدايا المقدمة" (بوردو ١٩٧٢ : ٣٠).

١٩ - بعض نظم التبادلات التى تتم فى الاحتفالات فى ماليزيا من قبيل الـ moka فى الأراضى العالية لپاپوا وغينيا الجديدة (Strathern ١٩٧١) أو الـ abutu فى جزر جودينوف (Young ١٩٨٥)، لها

ثلاثة خطوط وليس اثنتين فالطرف (أ) يمنح الهدية إلى (ب) ، (ب) يرد الهدية ، و (أ) يقدم له هدية كرد مرة أخرى. أما التسلسل غير المحدد فى البوتلاتش فيبدو أن Boas لم يقدم تفسيراً صحيحاً لها (Gregory ١٩٨٠). ويتبنى موسى وموننييه نفس موقف Boas.

٢٠ – يعبر الخاتم الفضى الذى يوضع فوق الفوطة عن السلام، والنقاء، والعفة بسبب لونه الأبيض. أما الحبوب التى تنقش فوقها فهى ترمز إلى الخصوبة والمحصول الوفير (موننييه ١٩٢٧ : ٤٢).

٢١ – تختلف الطاوسة التى تعتبر فرضاً يدل على الشرف بين النساء والرجال. فهى عند الرجال تعنى إما أن ينتقم الشخص من نفسه أو يعيد القرض، أما عند النساء فهى مجرد رد للقرض إذا استطاعت. فعلى سبيل المثال، يقال أن الرجل الذى يقترض المال بسهولة يتحول وجهه إلى اللون الأصفر بسبب العار الذى يحيق به فى كل مرة يذل نفسه للسؤال، أما الاقتراض عند النساء فهو شىء طبيعى، حيث تقترض المرأة أى شىء ولكافة الاستعمالات. وكنتيجة لذلك تصبح الحقيقة الاقتصادية الكامنة فى هات وخد عند المرأة أكثر وضوحاً، والتى تخضع لتعهد معين من جانب المقترضة (كقولها مثلاً سأقترض هذا حتى تضع ابنتى مولودها)، وكذا الحساب الدقيق للكميات والأشياء التى اقترضتها (بوردو ١٩٨٠ : ٣١٨).

٢٢ – تعد أعمال Hart (١٩٧٦) عن قبائل البربر فى المغرب أعمالاً متميزة وكذلك أعمال Jamous. أما مؤلفات Westermarck (١٩٢١ ، ١٩٢٦) فتحوى كمية أكبر من المعلومات المفيدة، انظر أيضاً Berque (١٩٥٥). ويمكن عند ويستمارك أن نجد أوصافاً عديدة للغرامة gharama فى قبائل عدة فى المغرب. وعن ميثاق الشرف والعنف المشروع فى مجتمعات البربر انظر Bourdieu (١٩٧٢)، Favret (١٩٦٨)، Hart (١٩٧١ ، ١٩٧٦ : ٢١٣ – ٢٣٨)، Jamous (١٩٨١ : ٦٣ – ١٨٨) وكذلك Peters (١٩٦٧)، وبخصوص مقارنتها بمجتمعات حوض البحر المتوسط الأخرى، ارجع إلى Perestiany (١٩٦٥).

٢٣ – كل زواج ينضوى على نوع من التبادل عندما يعيد الضيف ما يعادل ما تلقاه فى حفل عرسه من قبل، وهى تعد من قبيل الاعلان للآخرين عما يجب أن يردوه فى الزيجات القادمة. (Jamous ١٩٨١:٢٧٥).

٢٤ – من وجهة نظر جزئية، فإن الإغص ighss لا تتطابق تماماً مع جماعة آية الأربعة Ayt Arbaa.

٢٥ – يؤكد موسى أنه من السهل "إثبات أن الأشياء التى يتم تبادلها عند البوتلاتش يوجد فاعلية تدفع دورة الهدايا وردها ومنحها" (موسى ١٩٦٨ : ٢١٤). إلا أن هذا البرهان يوضح الخطوط العامة فقط (موسى ١٩٦٨ : ٢١٧ – ٢٢٧).

٢٦ – لم يضع أى من أعضاء المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع حجة ذات جانب واحد فقط عند دراستهم الجانب الدينى والاسطورى فى العقوبة الاجتماعية كما فعل موسى. انظر على سبيل المثال هذا "الموقف عند Fauconnet (١٩٢٠)، وداقى Davy (١٩٢٢)، Huvelin (١٩٠٧). لقد ذكر هوڤيلين حالات كثيرة عن عقوبة سحرية أسطورية عن السرقة أو الإخفاق فى رد الدين، دون أن يذكر شيئاً عن تدخل روح الهدية، وإن كانت مرتبطة بالمانح أو غير مرتبطة به.

٢٧ – عن المعتقدات السحرية الدينية فى مجتمعات البربر، انظر Bel (١٩٢٨)، Bourdieu (١٩٨٠)، Gellner (١٩٦٩)، Hart (١٩٧٦ : ١٤٩ – ١٧٤)، Servier (١٩٦٢)، Westermarck (١٩٢٦).

٢٨ – عن الشرف انظر تحليل بورديو (١٩٧٢)، وچاموس (١٩٨١ : ٦٢ – ١٨٨).

٢٩ – عن البركة راجع بيل ١٩٧٨، وهارت (١٩٧٦ : ١٧٥ – ٢٠٢)، وچاموس (١٩٨١ : ١٨٢ – ٢٤٢)، ووسترمارك(١٩٢٦).

٣٠ – راجع الملحوظة رقم ١ المذكورة آنفا.

٣١ – على سبيل المثال انظر مؤلفات Feil ١٩٨٤، Meggit ١٩٦٥، Sillitoe ١٩٧٨، Strathern ١٩٧١.

٣٢ – راجع مؤلفات Barraud ١٩٧٩، Barraud وآخرين ١٩٨٤، Coppet ١٩٨١، Iteanu ١٩٨٣ – مدعمين بمنهج دومون Domont ١٩٨٣.

# Bibliography


Barraud, C., *Tanebar-Evav, une société de maisons tournées vers le large*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1979.

Barraud, C., Coppet, D. de, Iteanu, A., and R. Jamous, "Des relations et des morts: quatre sociétés vues sous l'angle des échanges," in J.-C. de Galey, ed., *Différences, valeurs et hiérarchie: textes offerts à L. Dumont*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1984.

Bassagna, R., and A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Algérie*, Alger, CRAPE, 1974.

Bel, A., *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, Geuthner, 1938.

Berque, J., *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Geneva, Droz, 1972.

———, "Le sens de l'honneur," in Bourdieu (1972a): 15–43, 1972b.

———, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980a.

———, "Le démon de l'analogie," in Bourdieu (1980a): 333–440, 1980b.

———, "La maison ou le monde renversé," in Bourdieu (1980a): 441–462, 1980c.

———, "Les usages sociaux de la parenté," in Bourdieu (1980a): 271–331, 1980d.

Bousquet, G.H., "Pour l'étude des droits berbères," *Hespéris* XXXIX (3–4): 501–513, 1952.

Calvet, L., "Rites agraires en Kabyle," *Algeria* 51: 18–23, 1957.

Coppet, D. de, "The Life-giving Death," in S. Humphrey and H. Kings, eds., *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archeology of Death*, New York, Academic Press: 175–204, 1981.

Davy, G., *La Foi jurée*, Paris, Alcan, 1922.

Devaux, C., *Les Kébailes du Djerdjera*, Paris, Challamel, 1859.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

Fauconnet, P., *La Responsabilité*, Paris, Alcan, 1920.

Favret, J., "Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie," *L'Homme* 8 (4): 18–44, 1968.

Feil, D.K., *Ways of Exchange: the Enga Tee of Papua New Guinea*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1984.

Firth, R., *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, London, Routledge, 1929.

Gathercole, P., "Hau, Mauri and Utu: a re-examination," *Mankind* 11: 334–340, 1978.

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1969.

Genevois, H., "L'habitation kabyle," Fort-National, Centre de documentation berbère, 1955.
Gregory, C., "Gifts to men and gifts to God," *Man* 15: 626–652, 1980.
Hammoudi, A., *La Victime et ses masques: essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil, 1988.
Hanson, F., and L. Hanson, *Counterpoint in Maori Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
Hart, D., "Clan, lineage and local communities and the feud in a Rifan tribe," in L. Sweet, ed., *People and Cultures of the Middle East*, New York, Natural History Press: 3–75, 1971.
———, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Tucson, University of Arizona Press, 1976.
Howell, S., "Of persons and things: exchange and valuables among the Lio of Eastern Indonesia," *Man* 24 (3): 419–437, 1989.
Huvelin, P., "Magie et droit individuel," *Année sociologique* 10: 1–47, 1907.
Iteanu, A., *La Ronde des échanges: de la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1983.
Jamous, R., *Honneur et Baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1981.
Johansen, J.P., *The Maori and his Religion in its Non-Ritualistic Aspect*, Copenhagen, Einar Munskgaard, 1954.
Jouad, H., and B. Lortat-Jacob, *La Saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Paris, Seuil, 1978.
Khellil, M., *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 1984.
Lacoste, C., *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris/The Hague, Mouton, 1962.
Lévi-Strauss, C., "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss," in Mauss (1968a): ix-lii, 1968.
Marcy, G., "Le problème du droit coutumier berbère," *La France Méditerranée* I: 7–70, 1939.
———, "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues," *Revue africaine* 85: 187–211, 1941.
Maunier, R., *La Construction collective de la maison en Kabylie*, Paris, Institut d'ethnologie, 1926.
———, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord," *Année sociologique* (n.s.) II: 12–97, 1927.
———, *Introduction à la sociologie*, Paris, Alcan, 1929a.
———, *Essais sur les groupements sociaux*, Paris, Alcan, 1929b.
Mauss. M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947.
———, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968a.
———, "Essai sur le don," in Mauss (1968a): 143–279, 1968b.

———, *Œuvres* 3, Paris, Minuit, 1969.
McCall, G., "Association and Power in Reciprocity and Requital: More on Mauss and the Maori," *Oceania* LII: 303–319, 1982.
McCormack, G., "Reciprocity," *Man* 11: 89–103.
———, "Mauss and the 'Spirit' of the gift," *Oceania* LII: 286–293, 1976.
Meggitt, M.J., *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, New York, Barnes & Noble, 1965.
Ouakli, S., "Le calendrier agricole en Kabylie," *Bulletin de l'enseignement des indigènes*: 25–28, 1933.
Parry, J., "The Indian gift and the 'Indian Gift,'" *Man* XXI (3): 453–473, 1986.
Peristiany, J.G., ed., *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1965.
Peters, E., "Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica," *Africa* 37: 261–281, 1967.
Sahlins, M., *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.
Schoen, P., "Les travaux et les jours du paysan kabyle," *Liens* 12: 1–63, 1960.
Servier, J., *Les Portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962.
Sillitoe, P., *Give and Take: Exchange in Wola Society*, Canberra, Australian National University, 1978.
Strathern, A., *The Rope of Moka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
Surdon, G., *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*, Tanger and Fez, Editions Internationales, 1938.
Van Gennep, A., "Etudes d'ethnographie algérienne," *Revue d'ethnologie et de sociologie*: 1–103, 1911.
Weiner, A., "Inalienable wealth," *American Ethnologist* 12: 212–227, 1985.
Westermarck, E., *Les Cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921.
———, *Ritual and Belief in Morocco*, New Hyde Park, University Books, 1926.
Yamina, M., *Le Mariage en Kabylie*, Fort-National, C.E.B.F., 1960.
Young, M., "Abutu in Kalauna," *Mankind* 15 (2): 184–202, 1985.

# الفكر الإقتصادى عند فقهاء المسلمين الأصوليين

كتبه لويس بايك *Louis Baeck*

يُلاَحظ على أغلب الكتب الدراسية التى تتناول تاريخ النظرية الاقتصادية، أنها قلما تتعرض لما أسهم به فقهاء المسلمين فى هذا المجال، ويُستثنى منْ هذا الحكم ما كتبه كل من جرايس - هاتشينسون "Grice- Hutchinson" ، ولورى "Lowry" ، واسيد "Essid" حيث ضمنوا كتاباتهم موجزاً عاماً للمصنفات الاسلامية التى أثْرَت التراث الفكرى لشعوب البحر المتوسط. وأيا ما كان الأمر، فلابد منَ الاقرار بأن المدنية والحضارة الاسلامية قدْ قدّمَتْ معُونَة كبيرة لتراث الاغريق والرومان، حيْث عَمقت المجرى الذى تدفق فيه تيار الأفكار الاغريقية والرومانية تلك الأفكار التى استوعبها فقهاء الاسلام وطوروها وأثْروْها، فانتقلت على أيديهم الى أوروبا فيما بعد. فمنذ القرن الثانى عشر الميلادى، وما تميز به منْ جُهود عظيمة فى اتجاه عصر النهضة، منذ هذا القرن بدأ الانتقال التدريجى للأفكار والمعارف الاسلامية، من الشرق الذى كان صانعاً لعناصر هذه النهضة الى الغرب الذى كان مهيئاً لاستقبالها وتقبلها.

وبادىء ذى بَدْء، يُلاَحَظ على الكتابات المبكرة لأوائل فقهاء المسلمين، أنها كانت كتاباتٍ وصفيةً شارحةً لمبادىء الدين، لذلك فانها لم تُسْهم فى تعميق النظرية الاقتصادية أوْ اثرائها. وعلى نفس هذهِ السمة الوصفية الشارحة، كان أدَب الوصايا والنصائح، ذلك الأدب الذى ظهر فيما كتبه الفقهاء منْ رسائل وَضعوها لارشاد الحكام منَ الأمراء والخلفاء. ثم ظهر أول طرح تنظيرى لمسائل الاقتصاد، على يد الفيلسوف الاسلامى الأندلسى ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م) فقد صاَغ نظرية مبتكرة عَنْ مفهوم (القيمة) ومعاييرها المختلفة، وعن أساليب تقديرها وقياسها وضبطها بصفة عامة، مَع التركيز على معايير النقود بصفةٍ خاصة. وقد كانت فكرته عن ضرورة ثبات المعيار الذى تضبط به (القيمة) واحدة من اسهاماته الرئيسية فى مجال تنظير المفاهيم الاقتصادية.

---

ترجمة : عبد الرحمن رضا الرافعى.

وعلى يد ابن خلدون، وجدت علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد واحداً من روادها الأوائل فى مجال كشف النواميس التى تحكم ظاهرة نَشْأة المجتمعات (أو الدول) وتفككها. ومن خلال وجهة نظر منهجية دقيقة، عرض ابن خلدون السمة الوضعية لعلم الاجتماع، وسجل رؤيته تلك فى كتابات تهتم بوضع المعايير الدقيقة لفهم الظواهر التى يدرسها هذا العلم.

ويبدو أنه تأثر فى كتاباته بالنموذج الأخلاقى المثالى للمدينة عند الاغريق، وذلك بجانب تشبعه بمفاهيم الشريعة الاسلامية أوّلاً. وفى تحليله للفروق بين المدينة المثالية الفاضلة، كما ينبغى أن تكون عليه، وبين واقع الحال فى العمران البشرى، بدأ يرتاد لنفسه طريقاً جديداً مخالفاً لفلاسفة اليونان. وفى مقدمته الشهيرة، قدم لنا ما يمكننا أن نطلق عليه : (نظرية شاملة لتطور المجتمعات). لذلك، تستحق هذه المقدمة بأن توصف بأنها الرائد الأول لعلم الاجتماع.

## ١ - الفكر الاقتصادى للعصر الذهبى

### وصايا الفقهاء للحكام

بعد الفتح الاسلامى لفارس، والذى أعقبه بنحو قرن قيام الخلافة العباسية فى بغداد، واجه الفاتحون من العرب المسلمين حضارة ذات سمات ومظاهر من التطور، لم تتوفر لهم قبل الاسلام. وكان ذلك فيما يتصل بالنظام السياسى للدولة الفارسية والذى كان أشد عناية بتدعيم سلطة الدولة وبسط نفوذها على سائر الأمور.

وقد برز هذا التأثير الفارسى على الحياة الاسلامية من خلال تعزيزه للأصول المذهبية التى قامت عليها الدولة العباسية كما ظهرت بعض صور هذا التأثير على الفكر الاقتصادى، مما أدّى الى اندماج الأفكار الاجتماعية المستوحاه من القرآن، بالأفكار الفلسفية والسياسية الفارسية. وقد تجلّى هذا الاندماج الفكرى فى تلك الكتابات والرسائل التى وضعها علماء الدين والوزراء، والذين كانوا بدافع من الحرص على المصلحة العامة للأمة الاسلامية، يناضلون مِنْ أجْل تزويد الحكام بنظام عادل وفعال للحكم بَيْنَ الناس. وتعرف رسائل هؤلاء العلماء "بكتب الوصايا" للحكام. ويتمثل هذا الأسلوب الوعظى والاشادى فى كتابات عَدد كبير مِنَ المفكرين البارزين مثل : الدمشقى (فى القرن التاسع الميلادى)، والفارابى (٨٨٧ - ٩٥٠م) ، والبيرونى (٩٧٥ - ١٠٥٦م)، والغزالى (١٠٥٨ - ١١١١م)، والطرطوشى (١٠٥٩ - ١١٢٦م)، والذين يمثلون أهَمّ الأعلام الذين كان لهم أكبر قدر من التأثير والنفوذ الأدبى لدى الحكام.

وتحتوى هذه الكتابات على عدد من الدراسات اللازمة لاقتصاديات الادارة العامة للدولة ونظمها المالية، كما تتعرض لتنظيم التجارة على نحو ذى كفاءة واقتدار، وتعالج أصول الحكم العادل للدولة، وما يتصل بهذا المجال من المسائل والقضايا. وقد حاول الفقهاء الذين وضعوا هذه الرسائل، أنْ يحببوا الى الحاكم ويزينوا فى قلبه تلك الصورة الجذابة، والتى يكون فيها هذا الأسلوب منَ الحكم (الذى يوصُون به) أسلوباً مثالياً. وقد لجأ الفارابى فيما قدمه فى هذا الشأن، الى الأفكار الاقتصادية لدى أفلاطون وأرسطو. ومنْ بعده استلهم ابن رشد آراء الفارابى هذه بينما بقى الامام الغزالى ملتزماً بالتراث الاسلامى فى الفقه فحسب[١]. أما البيرونى، فبعد زيارته للهند واطلاعه على أحْوالها، فقد عَرَض على السلطان ذلك النموذج الذى يسير عليه أمراء الهند وملوكها.

أما الدمشقى فقد تميز عن سابقيه بأنه كان أول من أعطى قضايا الأقتصاد ومشكلاته عناية كبيرة بالدرس والتحليل. بل أنه قد توصل الى صياغة نظرية تميز بين الفترات الاقتصادية السوية(حيث يكون سعر السوق لكل سلعة قريباً من تكلفة انتاجها) والفترات التى يعانى فيها الناس من قلة الموارد (حيْث يولع التجار برفع الأسعار). ومع أن الدمشقى أظهر عقلية علمية فى تناوله لهذه القضايا، الا أن كتاباته فى هذا المجال، كانت فى حقيقة أمرها كتابات وعظية اشادية فى مجال علم التجارة، حيْث كان يصف الصورة التى ينبغى أن يكون عليها التاجر المثالى، مُركزاً على دوره الاجتماعى الذى يتعلق باسهامه فى تحقيق الخير العام لأمة.

وكان التاجر يعمل فى السوق بين العرض والطلب، أو بين أطراف التعامل ممن عندهم فائض فى الانتاج، ومن عندَهم نقص فى السلع التى يحتاجون اليها. وكان الوضع المثالىّ للتاجر هو ذلك الوضع الذى يكون فيه قادراً على اجتناب الوقوع تحت تأثير رغبتين اثنتين: أولاهما : رغبته فى رفع الأسعار وجمع الأرباح من وراء المضاربة فى السوق. ثانيهما: رغبته فى حبس السلع وتخزينها للتحكم فى أسعارها، وذلك مما تحرمه الشريعة وتنهى عنه . ومع ذلك فقد اعتبر الدمشقى هذا الربح الطبيعى الذى يحصل عليه التاجر فى ظل الظروف الطبيعية للسوق، اعتبره أجْراً عادلاً له فى مقابل مجهوده فى الوساطة لتوصيل السلع منْ منتجيها الى مستهلكيها. ورغم أنّ أسلوبه فى كتاباته هذه كان مرحاً حافلاً بالنوادر والحكايات، الا أنه صاغ به قوانين السوق وآلياته فى شكل له منطق متماسك ورؤية شاملة واسعة الأفق، مظهراً تعاطفهُ مع التاجر. وفى فقرة بارزة منْ فقرات دراسته، اقتبس الدمشقى بعضاً من آراء عالمِ سابِق عليه، وهو

"الشيبانى" فى كتابه (كتاب الكاش) حيث كان يرى أن التاجر أنفع للمجتمع من الموظفين والجنود. وكان واضحاً أن كتاب الدمشقى يمثل دفاعاً عن طبقة البرجوازية التجارية وتأييداً لها، تلك الطبقة التى كانت تشكل- فى ذلك الوقت - مجموعة من الأثرياء يتنامى عدد أفرادها بسرعة ملحوظة داخل الدولة العباسية، والتى كانت لا تحظى برضا الفقهاء عنها، نظراً لأن الفقهاء كانوا يسيئون الظن بأفرادها ويرتابون فى مشروعية ثرواتهم. وقد أوْصى كتاب الوصايا من الفقهاء، أوصَوْا (التجار) بضرورة رعاية المعيار الخلقى فى اختيار الأسلوب المشروع للربح (الحلال) وحذروا من الوقوع تحت الرغبة فى تكديس السلع وتخزينها تمهيداً لاحتكار بيعها، ومِنْ مخاطر الوقوع تحت الرغبة فى رفع أسعار السلع عن طريق المضاربة عليها. وكان هؤلاء الفقهاء يَروْن أن رعاية العدالة فى نشاطات السوق (بحيث لا يظلم البائع ولا المشترى) يرون ان رعاية هذه العدالة (أو مبدأ الوسط العادل) تمثل مبدأ أخلاقياً أعلى فى مكانته وأهميته من ادارة شئون السوق بكفاءة، وتنظيم المعاملات فيه تنظيماً جيداً.

## تدبير أمور المدينة وتدبير أمور المنزل

وثمة مصدر ثانٍ للأفكار الاقتصادية فى التراث الاسلامى، يتمثل فى تلك الكتابات التى تتناول كلا من موضوع (تدبير أمور المدينة) وموضوع (تدبير أمور المنزل). وتعالج الكتابات الأخيرة كيفية تنظيم شئون الأسرة باعتبارها منظمةً أو مشروعاً. فتبين دور رب الأسرة، ودور الزوجة، ودور الأطفال، ودور الخدم والأرقاء، الى آخر تلك الموضوعات المتصلة بسياسة الأسرة. لما كانت هذه الدراسات تتناول أساساً هذا الكيان الاجتماعى الجزئى (وهو الأسرة)، فمن الطبيعى أنْ يجد المرءُ فيه ملاحظات من النوع الذى يشيع ذكره فى علم الاقتصاد الجزئى (Microeconomy).

أما المؤلفات التى تعرضت لموضوعات(تدبير أمور المدينة) فتعتبر ذات أهمية بالغة فى مجال دراسة الفكر الاقتصاد الناشىء وقتها فى العالم الاسلامى، ذلك أن بعض هذه المؤلفات قد اشتمل على تحليلات دقيقة وعميقة للعمليات التبادلية التجارية فى أسواق المراكز الحضرية الاسلامية، حيث كان يوجد فى كل مدينة مسئولٌ حكومىٌ عن شئون السوق، أو أكثر من مسئول، وكان من مهامه التحقق من أن العمليات التجارية فى السوق تتم على وجه صحيح وعادل من حيث الحكم الشرعى لها. وكان الواحد من هؤلاء المسئولين الحكوميين يحمل لقب صاَحِب السوق، (بمعنى رئيس نقابة التجار). وعلى قمة هؤلاء المسئولين الحكوميين يأتى ذلك المسئول الكبير عن مجالس القضاء التى تتولى الفصل فى المنازعات التجارية، والذى

كان يسمى (المحتسب). وقد تناولت هذه المؤلفات بالتفصيل مجالات اختصاص هؤلاء المسئولين، والمهام المنوطة بهم.

وطبقاً لما وَرَدَ فى القرآن الكريم، فان الفكر الاقتصادىّ الناشىء لدى المسلمين حينئذٍ ، ظل مندمجاً داخل النطاق الدينى والخلقى والسياسى للدولة الاسلامية. وتتميز المؤلفات والكتابات التى تناولت موضوع (تدبير المدينة) عن الكتابات التى تضمنتها وصايا الفقهاء للحكام والخلفاء، تتميز كتابات تدبير المدينة عن الثانية فى أنها جمعت كُلاً من الكتابات السابقة التى دونها الفقهاء كأصول للتشريع، مع الكتابات التى سجلها رجال الادارة الحكومية (من أصحاب السوق والمحتسبين) من واقع خبراتهم كمسئولين عن الأسواق، أو كمسئولين عن مجالس القضاء التى تتولى الفصل فى المنازعات التجارية. وبهذه الطريقة ساهم الجانبان فى تفسير وشرح الأحكام القرآنية الأساسية فى هذا المجال، وبينما كان كتاب المصنفات التى تتناول موضوع (تدبير المنزل) يقدمون للقارىء عدداً كبيراً من الجواهر النفيسة للتراث الاسلامى، كانوا – فى نفس الوقت – يكشفون عن وجهة نظر واقعية وعملية ينظرون من خلالها الى الأنشطة والمعاملات التجارية فى السوق.

وفى القرآن الكريم ما يدل على أن الاسلام يقِّر قِيامَ السوق الحرة ويؤيدها. ومع ذلك، فقد اضطر رجال الدين ورجال الادارة الى التدخل لتنظيم العمل بالسوق الحرة، وذلك بسبب التقلب الشديد للأسعار، والناجم عن الصعوبة الشديدة والتعقيد البالغ فى عمليات توفير السلع فى أسواق المدن، وتعرضها لمتغيرات لا تستقر على حال. مما كان يوجب على المحتسب أن يقوم بدور أساسى لمعالجة هذه الأوضاع، مستعيناً بمساعدة وتأييد علماء الدين له. فقد كان عليه أن يشرف على تغيرات الأسعار ويسيطر عليها، وعلى المكاييل والمعايير المستخدمة فى الوزن والبيع، وعلى أسعار الصرف والتبادل للعملات فى سوق المال. وبالنسبة لجماهير العامة من الفقراء، فقد كانوا يرون أنّ أى زيادة فى الأسعار انما تنجم عن جَشَع التجار الذى كان يدفعهم الى التدخل بأساليب غير قويمة لرفع الأسعار، بقصد تحصيل أكثر قدر من الأرباح (التى لا ضمان لهم فى الحصول عليها دائماً). أما بالنسبة لسلطات الدولة المركزية، فان دور المحتسب لم يكن مقصوراً على الوظيفة الاقتصادية التى يمارس مهامّها فَحَسْبُ، بل كان يشمل – الى جانب ذلك – بعْداً سياسياً واجتماعياً، يتمثل فى السيطرة على عَوَامل الصراع الاجتماعى واحتوائها، وذلك فى الفترات التى تقل فيها الموارد اللازمة لاشباع حاجات الناس.

ومن وجهة النظر الاقتصادية فى هذا الموضوع، تعتبر كتابات ابن تيمية (١٢٦٢ - ١٣٢٨م) [٢] جديرة بالاهتمام. فقد عاش فى فترة مليئة بالاضطرابات الاجتماعية، شغلت فيها الفرق والطوائف الدينية المختلفة بالمجادلات والنزاعات الفكرية الحادة. كما عمل ابن تيمية محتسباً، غير أنه بزّ اخوانه منَ المحتسبين فى جهودهم، وذلك باشتغاله بصياغة تحليل نظرى لآليات السوق. وبجانب هذا الجهد الخاص، فانه قدم دراسة لمزايا وعيوب كل منْ سياستَىْ تنظيم السوق وتْركه بدون تدخل، ولا تزال لهذه الدراسة وجاهتها حتى أيامنا هذه. وتقدم كتابات ابن تيمية رؤية عقلية تفصيلية لقانون العرض والطلب. يشهد لذلك أنه فى تحليله لموضوع العرض ميّز بوضوح بين الانتاج المحلى من السلع، والمستورد منها، ولا حظ الفروق المتصلة بموضوع حساسية العرض. وفى تحليله للطلب ذكر أهم العوامل التى تؤثر فيه مثل عدد المشترين، وقدرتهم الشرائية، ودرجة الندرة أو الوفرة للسلع فى الأسواق، والحالة النفسية والاجتماعية للمشترين، وتقويمهم الشخصى للمنفعة بالنسبة لكل سلعة. وبالنسبة لسلع الرفاهية والترف (كالحلى والجواهر)، لاحظ أن المنزلة الاجتماعية والوجاهة الشخصية للمشترين، تسهمان اسهاماً كبيراً فى مدى الاقبال على شرائها. واذا أردنا أن نقارن بين ظهور هذه الأفكار عند ابن تيمية، وظهورها عند المعاصرين له من مفكرى أوروبا فى القرون الوسطى، لوجدنا أن آراء وكتابات ابن تيمية كانت سابقة لآراء ونظرية فبلن "Veblen" عن أنواع الاستهلاك المتميز .

وفى الحقيقة، فانّ ابن تيمية قد اقترب فى كتاباته من المزج بين النظريات الموضوعية والنظريات الشخصية فى مسألة (القيمة)، هذا المزج الذى يُعَدّ عملاً هاماً حاول المفكرون انجازه واتمامه فيما بعد عصر ابن تيمية. ذلك أنه لاحظ أنه فى ظل الظروف الطبيعية للسوق الحرة كان يتعين على التجار وأصحاب الحرف من الصناع أن يغطوا تكاليف سلعهم ومنتجاتهم، كما كان عليهم أن يحصلوا على عائد (على هيئة ربح) ليغطوا مخاطر مهنتهم. أما اذا تغيرت ظروف السوق، بأن سيطرت عليها ظروف الندرة الشديدة لبعض السلع، أو ظروف الوفرة الكبيرة لها، ففى هذه الحالات تغلب الاعتبارات الشخصية فى تقدير القيمة على أطراف التعامل فى السوق ( من المشترين والبائعين). وقد بنى ابن تيمية ملاحظته هذه على المراقبة الواقعية لتطور الأحوال فى السوق. وقد مكنته وظيفته كمحتسب من أن يعايش معايشةً عمليةً فعليةً كيْفَ يتولّد الربح من نشاطات السوق، مثال ذلك أن ربح الصناع الحرفيين يتولد نتيجة لنشاطهم الذى يحولون به المواد الخام الى سلع نافعة، وكذلك اطلع على كيفية تَوَلّد الربح للتجار، والصيارفة، ومستأجرى الحمامات (الشعبية) العامة،وغيرهم.

وفيما يتصل بذلك الخلاف القائم بين القائلين بالسوق الحرة (كما عرض لها القرآن الكريم) والقائلين بسياسة تدخل السلطة المركزية رسمياً في موضوع تثبيت الأسعار، في خضم هذا الخلاف اختار ابن تيمية خطاً معتدلاً، وان كان أميَلَ الى تأييد وجود نظام خاص لتثبيت الأسعار، يُبْنَى على شروط ومواصفات واقعية يمكن الأخْذ بها. ولهذا فقد كان يؤيد تدخل السلطة للسيطرة على تصرفات التجار الميالة الى الافراط في عمليات المضاربة في الأسواق، ولكنه كان مع ذلك يرى أن سياسة التثبيت العام للأسعار سياسة غير مجدية، سواءً أكانت هذه السياسة مِنْ وضع نقابات التجار والصناع، أم من وضع السلطات الحكومية. وباعتباره باحثاً فاحصاً ومدققاً في قوانين السوق، كان ابن تيمية على وعى بالآثار السلبية التى تصيب الأنشطة التجارية بسبب قيام بعض الحكام بخفض قيمة العملات (وذلك باضافة نسب متفاوتة من المعادن الرخيصة لها). ذلك لأن الحكام اذا سكُّو عملاتٍ ذاتَ قيمة أقل من الناحية الفعلية (وان لم تكن أقل مِنَ الناحية الاسمية) أمكنهم تغطية العجز في الميزانية، ولكن في مقابل ذلك فان الناس كانوا يحبسون عندهم العملات الأصلية الجيدة، ولا يستعملونها في مبادلاتهم التجارية، بينما تظل العملات الرديئة (المنخفضة القيمة) متداولة في الأسواق، بعد أنْ حلت مَحَل العملات الجيدة. وقد أثبت هذا الفقيه المسلم أنه كان مدركاً لهذه الحقيقة والخاصة بحلول العملة الرديئة محل العملة الجيدة، قبل قرنين من صياغتها في العبارة الشهيرة (العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق، والتى تعرف في النظرية الاقتصادية المعاصرة بقانون جريشام "Gresham's Law").

وقد أشار الدكتور أ. اصلاحي A Islahi، في رسالته التى حصل بها على الدكتوراه، الى أن كتابات ابن تيمية في هذا المجال، كانت بمثابة الالهام الذى حدا بالمفكر اللاهوتى اللاتينى نيكول أورزم "Nicole Oresme" (١٣٢٠ – ١٣٨٢) الى وضع أفكاره عن التغيير في سك العملات. وهذا التأثير الظاهر لابن تيمية على مفكرى القرون الوسطى في أوروبا، يدل على وجود ذلك التبادل الفكرى بين الشرق والغرب في تلك العصور.[٣] ومع ذلك، يبدو لنا أن أهم الاسهامات في معالجة موضوع معايير النقود، انما تمت على يد ابن رشد الذى كان سابقاً على عصر ابن تيمية وعصر نيكول أورزم. فبينما حصر كل من ابن تيمية ومن بعده أورزم نَفْسَهُ في نطاق السياسات النقدية المتغيرة للدولة، كان الفيلسوف الأندلسى (ابن رشد) يسلم بمبدأ ثبات المعيار النقدى (أى ثبات قيمة النقود)، باعتبار هذا المبدأ نموذجاً مثالياً من الناحية النظرية، ومن الناحية الميتافيزيقية كذلك.

## ٢ - التراث الفلسفى لابن رشد

اتخذ ابن رشد من أرسطو رائداً فلسفياً له، مما عرضه لانتقادات علماء الدين الأصوليين له وهجومهم عليه.وقد كان ما كتبه فى مجال النظرية الاقتصادية عملاً مختصراً، ولكنه كان ذا أهمية بالغة، بسبب تأثيره فيما بعد على فلاسفة اللاهوت المسيحى، خاصة أتباع توما الأكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤). فقد وضعَ ابن رشد تعليقاً على كتاب الأخلاق النيقوماخية، لأرسطو، وتعليقاً آخر على كتاب (الجمهورية) لأفلاطون.[٤] ومن اللافت للنظر أن الديمقراطية عند أفلاطون، والتى تتسم بأنها ديمقراطية محصورة فى نخبة المجتمع من المفكرين والقواد، حَظيتْ من ابن رشد بعناية تفوق عنايته بأفكار أرسطو عن الديمقراطية. ولما كان ابن رشد يعيش فى فترة مليئة بالاضطرابات السياسية، كما كان على اتصال بعدد من الأمراء الضعاف الانتهازيين، فلعل ذلك كان السبب فى اعجابه بفكرة أفلاطون عن "الملك الفيلسوف".

ويأتى تعليق ابن رشد وشروحه على كتاب "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو، فى مقدمة ما انتجه من أعمال ذات صلة بموضوعنا هذا، والذى يتناول الفكر الاقتصادى فى التراث الاسلامى.[٥] وعند أرسطو تُعتبر الأخلاق فلسفة تطبيقية تعالج التنظيم العملى للوجود الانسانى، وتنبنى الأخلاق على مفهوم الحياة السعيدة والمتوازنة، أو مفهوم (اليودمونيا eudaimonia) أى الحياة التى يسعى فيها الأفراد لتحقيق مصالحة بالتوافق مع مصالح الآخرين. وهنا يُسهم الاقتصاد فى تحقيق قدر هام من مصالح الفرد والجماعة، ولكن الرخاء، بصرف النظر عن كونه هدفاً اقتصادياً يطلب لذاته، هو الوسيلة لتحقيق السعادة، والسعادة هدف يحتل مكانة أسمى من مجرد تحقيق الرخاء وأعلى منه شأناً. ولا تتحقق هذه السعادة للفرد الا اذا عاش فى مجتمع بشرى هو مجتمع المدينة. لهذا كان الاقتصاد عند أرسطو (اقتصاداً سياسياً) تهيمن فيه المساواة باعتبارها قيمة خلقية، على الاعتبارات الخاصة بالنمو الاقتصادى للمجتمع وقدرته على توفير الموارد وتكديس السلع (اشباعاً للاستهلاك) . وقد استعار ابن رشد من أرسطو ذلك التسلسل الهرمى الذى يكون فيه (الاقتصاد) خاضعاً (للسياسة)، وتكون فيه السياسة خاضعة (للأخلاق) . بيد أن ابن رشد أضاف الى ذلك التصور، رؤيته التى تقول : ان الحقائق اليقينية المنَزّلة فى القرآن الكريم تجعل الاقتصاد خاضعاً لأحْكام اللهِ، وليس للسياسة ولا لغيرها منَ الاعتبارات.

(وكما ذكرنا فى السطور الأولى لهذا الموضوع) فاننا نلاحظ أن مؤرخى النظرية الاقتصادية باستثناء

س. ميللر "C. Miller" وم. جرايس هاتشنسون M. Grice Hutchinson ، نلاحظ أن عامة مؤرخي النظرية الاقتصادية تجاهلوا ما قدمه ابن رشد من تعليقات وشروح على كتاب (الأخلاق النيقوماخية) لأرسطو. وربما كان سبب ذك التجاهل صعوبة دراسة هذه التعليقات والشروح، لأن النص الأصلى الذى كتبه ابن رشد باللغة العربية ليس متوفراً الآن لدينا، الأمر الذى يوجب على المرء أنْ يعتمد فى دراسته لهذه المسألة على الترجمات اللاتينية التى استعملها علماء اللاهوت المسيحيين (٦). فقد حدث فى سنة ١٢٤٠م أن قام هرمانوس أليمانوس Hermannus Alemannus فى مركز الترجمة بطليطلة، بترجمة الشروح والتعليقات التى كتبها ابن رشد، من اللغة العربية الى اللاتينية، وجعل عنوان هذه الشروح هو: "ليبرنيقوماخيا" Liber Nicomachiae . وقد صارت هذه الترجمة معروفة فى عدة طبعات فى العالم المسيحى الغربى. ومع شهرتها فى هذا المجال، الا أن أهل الاختصاص فى هذا الموضوع، يرون أنّ أدق الترجمات لشروح ابن رشد هى ما قام به ليوناردوبرونى من أريزو "Leonardo Bruni of Arezzo" ، والمشهور باسم أريتوس "Aretos" ، وقد طبع ترجمته تلك فى سنة ١٤٨٩م فى مدينة ڤينسيا. وتحتوى هذه الترجمة على النص الكامل للترجمة التى قام بها هرمانوس أليمانوس، ومعه الترجمة المصَحّحة التى قام بها أريتوس.

وبالمقارنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه ابن رشد تعليقاً عليه نكتشف التشابه فى الأفكار الاقتصادية عند هذين الفيلسوفين. بيد أن ابن رشد يختلف عن أرسطو فى قضية واحدة هامة، وهى نظريته عن النقود. فمن ناحية، قام ابن رشد بايضاح وتجلية العبارات الأرسطية الغامضة، والتى كانت مصدراً لمشكلات وصعوبات جمة واجهت المحللين لكتابات أرسطو، ومن ناحية أخرى، قام ابن رشد بتصحيح المفهوم الفلسفى للاسمانية "Nominalism" عند أرسطو فيما يتعلق بموضوع النقود (والأسمانية هى مذهب فلسفّى مفاده أن المفهوم المجرد لشيء ما ليس الا اسمًا مصاحباً لصورة فردية من صُور هذا الشيء، وليس له وجود فى ذاته)*. ذاك أن ابن رشد قد شرح الوظائف الثلاثة للنقود وحللها بوضوح – وهى أنها وسيلة للتبادل، ومعياراً لتحديد قيمة السلع والخدمات، وقوة شرائية مّدخَرة كرصيد. (فى النص اللاتينى.(Tangulam fidejussor supplendi recessitaten futuram). وبينما ميز أرسطو بوضوح بين

---

*المترجم.

وظيفة النقود كوسيلة للتبادل، ووظيفتها كمعيار لتحديد القيمة، كان تناوله للوظيفة الثالثة للمال، والخاصة بكونه قوة شرائية مدخرة، تناولاً أقل وضوحاً . ويُعْزَىَ الفضل الى ابن رشد فى أنه هو الذى نسب الى النقود هذه الوظيفة الثالثة والخاصة بكونه قوة شرائية مدخرة، كما أنه رأى أن هذه القوة الشرائية يمكن أن تكون فى صورة نقود (قابلة للصرف مباشرة)، أو فى صورة أخرى من الأشياء القابلة للتحويل الى نقود (عبر عمليات البيع والشراء)

وثمه تعليق آخر أبداه ابن رشد فيما يتعلق بطبيعة النقود، فهل تعد النقود سلعة كأى سلعة أخرى يمكنها أن تغير قيمة الأشياء وذلك من خلال عمية اعادة تقوييم رسمية للنقود، أو من خلال تقلبات الأسعار فى العرض والطلب فى السوق مثلاً - أمْ أن النقود تنتمى الى جنس آخر بسبب وظائفها الجوهرية الخاصة بها؟ هذا ما أثاره وبحثه ابن رشد، أما أرسطو فلم يعالج هذه القضايا بأى شكل من أشكال التفصيل .

ويبدو أن أرسطو يعد من الآخذين بالمفهوم الفلسفى للاسمانية فى مجال النقود، أى أن يرى أن قيمة النقود(ليس شيئاً له وُجودُه الذاتِى) بل هو أمرٌ يحدده الاتفاق الاجتماعى والسياسى بين الناس فى المجتمع (لاحظ أن كلمة Nomos فى اللغة الاغريقية هى التى اشتُق منها كلمة Numisma بمعنى النقود). ونتيجة لتوقف قيمة النقود على الاتفاق الاجتماعى يمكن للمجتمع أن يغير من أوضاع هذه القيمة المضفاة على النقود وقتما يشاء، وذلك عن طريق تخفيض قيمة النقود، أو اعادة تقدير قيمتها.

أما ابن رشد، والذى كان نتاجاً لمجتمع له سماته السياسية والحضارية المختلفة عن المجتمع الاغريقى، فقد نظر الى الفكرة القائلة بأن قيمة النقود قابلة للتغير، على أنها فكرة غريبة وغير مقبولة. وقد كان اعتراضه على هذه الفكرة، أوّلاً وقبل كل شىء، اعتراضاً فلسفياً. ذلك أنه كان يرى أن المعْيار اذا تعرض للتغير فانه يفقد صفة الثبات التى هى علة كونه معياراً، مما جعل الاستناد اليه والأخذ به عملاً تحكمياً لا ضابط له، وبذلك يتعذر القطع بصحته والاعتماد عليه. ولما كان الله تعالى ثابتاً فى كماله لا يتغير، ولذلك يُرَدّ اليه الأمر فى الحكم على سائر المعايير، لذلك يجب أن تكون كافة المعايير الأساسية ثابتة لا تتغير، وأولى هذه المعايير فى ضرورة ثباتها قيمة الدينار والدرهم والتى هى معيار تقويم سائر الأشياء. فان لم تحتفظ النقود بقيمة ثابتة فان مبدأ العدالة الطبيعية فى التعامل بالأموال تتعرض لعواقب لا يمكننا توقعها، ذلك لأن النقود اذا كان من وظائفها أنها تمثل قوة شرائية مدخرةً للمستقبل، فان اعادة تقويم

النقود (وهى العملية التى تخلق الفائض عند الربويين) وتخفيض قيمة النقود (وهى العملية التى تسلب حائز النقود جزءاً مِنْ قيمة نقوده باعتبارها قوة شرائية مدخرة للمستقبل)، يقول ابن رشد ان النقود اذا تعرضت لهذين الاجرائين (من قبل السلطة الادارية للدولة) فقد تعرضت لنوع من التدخل التحكمى الذى يفقدها صفة الثبات كمعيارٍ تُقدر به قيم الأشياء.

ويرى روزنتال Rosenthal فى دراسة المعنونة : "شروح ابن رشد" أن هذا الفيلسوف العربى يؤيد المفهوم الفلسفى للاسمانية فى مجال النقود. وهذه القضية التى طرحها روزنتال تبدو ذات اشكالية مزدوجة. فمن جهة أولى : تبدو هذه الرؤية الفلسفية (للاسمانية فى مجال النقود) غير متوافقة مع المناخ الثقافى والفلسفى الذى ظهر فيه ابن رشد.

ومن جهة ثانية : لم تقدم ترجمة أريتوس لشروح ابن رشد أى نص يصلح لأن يُعزز فكرة من هذا القبيل، وفى الحقيقة فان الفقرة التى تحدث فيها أرسطو عن قابلية النقود لتغير قيمتها، قد علق عليها ابن رشد بعبارة ترجمها اريتوس بما يعنى أن النقود هى الوسيط المشروع الذى يتولى الحفاظ على قيم الأشياء، ومشروعيته هذه اما أن يكون مصدرها القانون المدون أم الاتفاق الاجتماعى بين الناس. وهذه الفقرة لا تؤيد تصور و زنتال المذكور سابقاً والخاص بزعمه أن ابن رشد كان يأخذ بالاسمانية فى مجال النقود، لانها لا تعدو أن تؤكد الحقيقة القائلة بأن كلا من أرسطو والاغريق كانو متمسكين بمفهومٍ اسْمانىٍ للنقود، كان يُقر القانون المدون عندهم.

وقد قام علماء اللاهوت الذين دونوه باللاتينية، والذين كانوا من أتباع ابن رشد، قاموا بالتوسع فى شرح أفكاره المتصلة بموضوع ثبات قيمة النقود. وكشاهد على ذلك، نجد أن اللاهوتيين المسيحيين ذوى النزعة الفرنسيكانية، والذين يمثلهم درسم "Dresme" وبوريدان "Buridan" ، قد أخذوا بوجهة نَظَر ابن رشد فى موضوع اثبات قيمة النقود، متأثرين فى ذلك باتجاهات القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas ، والذى كان ملتزماً بفلسفة ابن رشد ومؤيداً لها، وبناءاً على ذلك، فقد عارضوا تدخل الحكام فى طبيعة النقود بتخصيص قيمة العملات، معتبرين أن هذا التدخل يعتبر افساداً لطبيعة النقود. ومع أنهم كانوا يؤيدون هذه الاتجاهات التى قال بها ابن رشد، الا أن تأييدهم لها كان مبنياً على أُسس تختلف عن أسس أسلافهم السابقين عليهم.

# ٣ - تراث مرحلة الأفول

ابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر الميلادى، بدأ العالم الاسلامى يمر بأزمة شديدة. حيث أصيب بعدة نوازل أفضت الى ضعفه وتفككه، حتى لم تعد الأمة الاسلامية بنفس درجة تماسكها وتوحدها من قبل. فقد وقعت المنطقة التى كانت تسمى قبل الاسلام ببلاد فارس فى قبضة الحكام السلاجقة، ثم اكتسحتها جحافل المغول الذين اندفعوا اليها من وسط آسيا، وخضعت مصر لحكم المماليك، وأصبح المسلمون فى أسبانيا على خطر عظيم بعد أن استرد الملوك الكاثوليك بعض المواقع من المسلمين. وقد أدت هذه الأزمات الى فقدان المسلمين لبعض المناطق التى كانوا يهيمنون عليها، كما أدت الى زيادة النزاعات الداخلية بينهم، مما كان له عواقب سلبية على درجة الحيوية والخصوبة فى فكر علماء المسلمين، شملت فيما شملته حيوية أفكارهم ورؤاهم فى مجال الاقتصاد.

ومن شواهد ذلك الضعف فى حيوية الفكر لدى علماء المسلمين فى هذه المرحلة، أنّ علماً بارزاً منهم، وهو نصير الدين الطوسى (١٢٠١ - ١٢٧٤) وهو من العلماء ذوى الأصول الفارسية، والذى عمل مستشاراً لبعض ملوك المغول فى بغداد، كتب مؤلفاً عن الادارة المالية للدولة، والمشكلات النقدية المتصلة بها. وقد كان اتجاهه فى هذا المؤلف قريباً جداً من اتجاه برايسون Bryson (وهو أحد أتباع المدرسة الفيثاغورية الاغريقية). ولم يقدم الطوسى فى كتابه المذكور شيئاً يمكن اعتباره جديداً من الناحية الفنية التخصصية فى موضوع الادارة المالية للدولة ومشكلاتها النقدية، ولكنه دافع دفاعاً حاراً عن أسلَمة النظام الاقتصادى للدولة، والذى يعنى مزيداً من التطبيق الحازم لأحكام القرآن على مجريات الأمور فى الحياة العامة للناس. وفى هذه الفترة التى عايشت ابتداء أفول شمس الفكر الاسلامى، ظهر ثلاثةٌ من الأعلام البارزين هم : ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)، والمقريزى (١٣٤٦ - ١٤٤٢)، والداوانى (١٤٢٧ - ١٥٠١)، وان كان هذا الأخير أقل الثلاثة شهرة. وقد كان كل من ابن خلدون والمقريزى مؤرخين شد انتباه الباحثين الى المشكلات المصاحبة لتطور المجتمع البشرى، كما أرْجعا ما أصاب البلاد الاسلامية من ضعف فى الجانب الثقافى والفكرى الى الممارسات الجائرة للحكام، والتى تمثلت فى ادارة شئون الاقتصاد والاجتماع بأسلوب ينفى العدالة.

# الرؤيــة الشمــولية لابـن خـلـدون

ولد ابن خلدون سنة ١٣٣٢، وكان أول مفكر له رؤية شمولية لقضايا الاقتصاد. فقد درس وحلل عمليات الانتاج والتوزيع كما حلل التأثيرات التى تحدثها السياسة المالية العامة للدولة على عمليات الانتاج والتوزيع. وقد أكّد على أن التطور الاقتصادى لأى مجتمع يتكرر حدوثه فى دورات متعاقبة، بمعنى أن التطور الاقتصادى دَوْرِىٌ الحدوث (Cyclical) . أما نظريته عن القيمة والأسعار، والمبنية على نظريته فى تكاليف الانتاج، أقل دقة وتفصيلاً من نظرية ابن تيمية فى هذا الموضوع. ومع ذلك، فقد كانت تحليلات ابن خلدون للقضايا السكانية، تحليلات رائعة فى جدّلها ، وغير مسبوقة فى بابها.

وفى مقدمته الشهيرة، أكد ابن خلدون على أن تماسُك أفراد المجتمع حول مصالح جماعتهم، وهو ما كان يطلق عليه كلمة (العصبية)، تُعد مقياساً تُقاس به درجة رخائهم الاقتصادى، كما تُقاسُ به – فى حالة ضعفه أو غيابه – درجة ضعفهم وانهيارهم.

وقد كانت العصبية فى مجتمع البادية، على أشد ما تكون قوةً ووضوحاً. ولكنها تعرضت لمظاهر عديدة من الضعف التدريجى الذى استمر لآماد متطاولة، وذلك حينما انتقل كثير من الناس من مرحلة (مجتمع البادية) الى مرحلة (مجتمع الحواضر والمدن)، مما أفْضَى الى تَحوّل الضعف فى روح العصبية الى تدهور وانهيار، يَسْتَتبع ذلك انهيار اقتصادى واجتماعى. وحينئذ تكون الدورة الأولى للتطور الذى انتهى الى انهيار قد تَمّتْ، بحيث لا يستطيع هذا المجتمع أن يستأنف دورةً ثانيةً من البعث (أو الميلاد) الجديد للرخاء الاقتصادى الا من خلال قيام أسرة جديدة من الحكام بالتدخل بالقوة العسكرية، للاستيلاء على هذه الحواضر والمدن التى أصابها الضعف والتدهور، معتمدين فى ذلك على رجال البادية الذين يستمدون قُوتهم من روح العصبية التى تجمع بينهم وتشد أزرهم.

وفى هذه (المقدمة) والتى تعد واحدةً من روائع الأعمال الفكرية فى ذاك العصر، قدم ابن خلدون تحليلاته لما يحرك التاريخ من العوامل الطبيعية، والاجتماعية، والاقتصادية، والمؤسسية (أى التى تتصل بمؤسسات الادارة فى الدولة). وانّ المطّلع على هذه التحليلات الدقيقة ، ليمكنه أن يصف المؤلف بأنه عالم ضليع فى شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع. بل ان بعض المفكرين يصف ابن خلدون بأنه الرائد

السابق للاتجاه الماركسي في الاقتصاد، مع أن هذه المقولة تبدو مبالغاً فيها ومجافيةً للحقيقة. وذلك لأن ابن خلدون - على خلاف الاتجاه الماركسي - ينادي بأهمية العصبية القبلية، وبالعقيدة الدينية الراسخة، وبالقوة السياسية، باعتبارها العناصر الأولية التي تفسر حركة التاريخ. وبجانب ذلك، فقد انتصر ابن خلدون لمبدأ السوق الحرة ودافع عنها، وذلك - أيضاً - على خلاف التصورات الماركسية.

يحتوي القسم الخامس من (المقدمة) على توصيف تفصيلي لفئات المهن المختلفة التي كانت سائدةً في ذاك العصر. ففئة علماء الدين، والتي تستمد رؤاها دائماً من القرآن الكريم كانت وقتها ذات صلة وثيقة بأفكار الدمشقي المحافظة، ومع ذلك فقد كان لعلماء الدين أسهامات فكرية متعددة لها جدتها وابتكاريتها، مما يجعلها نظام عقلي متماسك ذو فاعلية وقدرة على التجدد المستمر. وفي بداية هذا القسم الخامس من المقدمة، طرح ابن خلدون نظريته عن الانتاج. وفي رأيه يعتبر الانتاج نشاطاً بشرياً يتم تنظيمه على مستوى كل مجتمع على حدة، وعلى مستوى المجتمعات البشرية معاً. فالانسان يقوم بالانتاج ليُشبع احتياجاته، ولكن تعذر قيام كل فرد على حدة بانتاج كل ما يحتاج اليه، يفضي الى ضرورة وجود التخصص وتقسيم العمل، وهذان العاملان يفُضيان بدورهما الى انتاج ما يزيد عن القدر الضروري لبقاء أفراد المجتمع، مما يوفر فائضاً يمكن طرحهُ في السوق للتبادل بالبيع والشراء.

وعند ابن خلدون يعتبر العمل هو العنصر الأساسي اللازم للانتاج، بحيث تكون قيمة كُل منتج مطابقةً لكمية العمل الضرورية اللازمة لانتاجه، مما يستتبع أن يكون مستوى الرخاء في أي بلد متوقفاً على مستوى التخصص عند سكانه، وليس على كمية النقود المتداولة فيه، وهذا يعني أنه كلما زادت درجة التخصص وتقسيم العمل، ارتفعت مستويات الانتاج والثروة. أما بالنسبة لأفكار ابن خلدون عن النقود، فهي تُعد أفكاراً أولية بسيطة، اذ يعتبر كُلاً مِنَ الذهب والسلع شكلاً من أشكال المال الطبيعي الذي خلقه الله تعالى. وعلى مؤسسة الخلافة، باعتبارها المؤسسة الدينية الحاكمة، أن تضمن للناس وتؤمن لهم احتفاظ النقود بقيمتها الصحيحة ووزنها السليم (أي بدون تدخل في سبكها ومزجها بمعادن أرخص ثمناً). فسعر الذهب والفضة لا يمكن أن يتغير لأنهما كانا - حينذاك - المعيار الذي تقاس به قيم الأشياء. أما أسعار الأشياء الأخرى فيمكن أن تتعرض للتغير.

وكنتيجة لنظريته المتعلقة بتقسيم العمل، طرح ابن خلدون فى أسلوب مقنع أفكاراً معينةً عن المالية العامة للدولة. وفى هذا المجال، كان يرى أنّ ثمن أى مُنتج يتضمن ثلاثة عناصر: العنصر الأول : هو ما يقدم للمنتج ويتمثل فى الأجر. والعنصر الثانى : هو ما يقدم للتاجر ويتمثل فى الربح. والعنصر الثالث : هو ما يُقدم للدولة ويتمثل فى الضرائب. ومن الأهمية بمكان أن نعلم أن ابن خلدون كان يرى أن هذه العناصر الثلاثة والتى تشكل ثمن أى منتج، تتأثر بمدى العرض والطلب على هذا المنتج. كما تتأثر بعَدد المنتجين لهذه السلعة وعدد المستهلكين لها (مثال ذلك تأثير كثافة السكان ومدى الرغبة فى الانتاج والاستهلاك)، وكذلك تتأثر هذه العناصر (المشكلة لثمن أى سلعة) بالسياسة المالية للحكومة. وتخضع العوامل المؤثرة على أثمان السلع، لتحركات دورية يتعاقب فيها الهبوط والارتفاع فى كل دورة .

وبالنسبة لعامل السكان، فبيان تأثيره (على الرخاء من عدمه) يظهر فيما يلى : كلما كان توزيع السكان فى بلد ما أكثر كثافة ترجح احتمال تزايد التخصص عند أفراد هذا البلد، وقويت فُرص هذا البلد فى بلوغ مستوى عالٍ من الرخاء. وفى ذاك الوقت كان المستوى العالى للرخاء يشجع على زيادة النسل، وكانت زيادة النسل بدورها تؤدى الى تنشيط وتسريع عمليات التخصص وزيادة الانتاج وتراكمه. لهذا تمر المناطق الغنية (بالموارد الطبيعية) بمرحلة من النمو الحضرى ويصبح سكانها أكثر غنًى وثراءً، بينما تصير المناطق الأقل حظاً فى الثروات الطبيعية أكثر فقراً . بيد أنّ هذه العملية المتمثلة فى تزايد النمو الانتاجى وتصاعده فى المراكز السكانية الحضرية، تصل الى حدها الأقصى حينما تُواجهُ (هذه المناطق) بمشكلة نزوح أهْلِ الريفِ من قراهم الى هذه المدن والحواضر، الأمر الذى نجم عن التزايد فى الانتاج ووفرة السلع فى المدن والحواضر. وبناءاً على هذه الظاهرة يمكُننا القول بأن النمو البالغ والمفرط للمدن، يتسبب فى ادخال عوامل الضعف والتفكك عليها، وذلك لأن نزوح الريفيين من قراهم يؤدى الى انخفاض مستوى الانتاج الزراعى وضمور حجمه، مما يؤدى - فى النهاية - الى انحطاط المستوى الصحى لأهالى الريف وشيوع الأمراض بينهم، وضعف انتاجهم الذى يسبب القحط والمجاعة، وهذه العوامل تؤدى فى مجموعها الى قلة عدد السكان (التى تؤدى الى قلة الانتاج كماً وكيفاً).

وقد ظهرت فكرة التطور الدورى المتعاقب واضحة كذلك فى رؤية ابن خلدون لدور السياسة المالية العامة للدولة. ففى المرحلة الأولى للدولة، تكون قوتها محدودة، ويكون ضغطها فى تحصيل الموارد المالية ضعيفاً، وتكون حصيلتها من هذه الموارد قليلة كذلك. وهذا الوضع يستحث (الدولة) فيخلق فيها الرغبة فى تشجيع الانتاج والاستهلاك، إن هذا النمو فى الانتاج، والذى يجلب معه زيادة فى حصيلة الدولة من الموارد المالية، يعزز سلطان الادارة الحكومية. فاذا بالغت الدولة فى مساعيها لتحصيل المزيد من هذه الموارد، فان ضغطها لتحقيق هذا الغرض، يصل فى ثقله وشدته الى حد أن يصير معوقاً لرغبة الناس فى الانتاج والاستهلاك. وبذلك ينعكس اتجاه هذه العملية، وتتضاءل قوة الدولة بمقدار تضاؤل كمية حصيلتها من الموارد المالية. وفى هذا الصدد، كان ابن خلدون يرى أنه توجد نقطة معينة فى هذه الدورة، تشكل النقطة المثلى لأفضل علاقة بين حجم الدخل (لمجتمع ما) وكمية الضرائب التى يطالب بها كموارد لخزينة الدولة. فاذا بدأ الحكام فى تبديد هذه الأموال، فان تداعيات هذا الأمر تقضى الى أن يفقد البناء الاجتماعى للدولة تماسكه، مما يهيء الجو للتمرد والثورة. ومن مثالب سياسة الدولة التى تبالغ فى تحصيل الموارد المالية، أنها تلجيء الكثير من رعيتها الى استعمال الغش والخداع معها فى مسائل تحصيل هذه الموارد، كما تلجأ هى الى التعسُّف فى تقدير ما ينبغى تحصيله من الناس، فيقع فى الظلم وتخل بمبدأ العدالة.

ويمكن للمرء أن يخلص من استقرائه لأراء ابن خلدون، الى أنه استطاع التوصل الى وضع صياغة منهجية لمزايا تقسيم العمل، سابقاً بذلك آدم سميث "Adam Smith" بمئات السنين. كما أنه توصل الى وضع صياغة نظرية عن التطور الدورى للسكان، سابقاً مالثوس "Malthus" بمئات السنين كذلك. كما أن أفكاره الخاصة بالسياسة الضريبية للدولة يمكن مضاهاتها بأحدث النظريات المعاصرة فى موضوع العرض والطلب.

واذا نظرنا الى كل من (المقدمة) والى النص الكامل لتاريخ ابن خلدون، وهو "كتاب العبر"، واللذين يتميزان بأسلوبهما السلس الذى يقبله القارىء المعاصر، لوجدنا أنهما يشكلان معاً عملاً فكرياً يدافع عن الجماعات الحاكمة التى كانت تمتلك السلطة السياسية فى ذلك الوقت. كما أن هذا الكتاب الكبير (بمقدمته الشهيرة) يضع الأساس لتحقيق الأمل فى وثبة جديدة الى الأمام من جل الاسلام، ويَعَوِّل فى تحقيق هذا التقدم على الحكومة ذات السياسة الرشيدة الفعالة، وعلى روح العصبية التى يجب احياؤها لِتُوحِّد قُوى الدولة وتعزز تماسكها. وقد أراد ابن خلدون - بذلك - أن يذكر معاصريه بالمدينة الزاهرة والحضارة المجيدة،

التى صنعتها وعاشتها الأجيال السابقة عليهم فى القرون الأولى للحضارة الاسلامية. كما أنه أبدى حنيناً عميقاً لهذا الماضى، وكان حنينُه – ذاك – رد فعل طبيعى لذلك التفكك (الساسى والاجتماعى) الذى عايشه وحلل أسبابه، بروح يغلب عليها رفض هذا الواقع المرير. وفى عصرنا هذا، حاول بعض علماء الاجتماع فى جامعات شمال افريقيا (حيث وُلد ابن خلدون، وعاش فترة طويلة من عُمره فى هذه البلاد) أن يستلهموا مآثر هذا العملاق العظيم، فى تحريرهم للعلوم الاجتماعية من الخضوع للأساليب والطرز الغربية التى يتفرد بها علماء الغرب (٧). ويمثل ابن خلدون للمفكرين الاسلاميين رائداً مقداماً فتح الطريق لاتجاه عقلى تحليلى له جذوره الضاربة فى أعماق حضارة الاسلام وتاريخه (٨).

## المقـريزى

عمل المقريزى فى وظيفة المحتسب فى القاهرة، وكان ذلك فى عهد المماليك، وقد ترك تُراثاً ضخماً من المؤلفات منها دراستان تمثلان أهمية خاصة فى تاريخ النظرية الاقتصادية، وهما : دراسته عن فترات القحط والمجاعة ، ودراسته عن المالية العامة للدولة. . ورغم أنه كشف عن وجهات نظر هامة فى دراسته لمشكلات عصره، الا أن هذه الآراء (بقيت مجهولة للدراسين قروناً عديدة)، فلم يتم اعادة اكتشافها الا حديثاً. وقد تميز تحليل المقريزى عن تحليل ابن خلدون، فى أنه يشكل دراسة متكاملة عن سبب الأزمة الاقتصادية العامة التى تصيب المجتمع بكافة مؤسساته، كأزمات القحط والمجاعة.

ووفقاً لما ذهب اليْه المقريزى، لا يصح تفسير فترات القحط والمجاعات، والتى يقل فيها انتاج الطعام الى حد الندرة، لا يصح تفسيرها بالاقتصار على ارجاعها الى الكوارث الطبيعية وحدها، مثل اضطراب جريان نهر النيل، حيْث قد يهبط فى بعض السنين عن الحد الأدنى المطلوب للزراعة فيتضرر الانتاج الغذائى، وقد يتجاوز الحد الأقصى فى بعض السنين، فيغمر الأراضى الزراعية ويغُرقها، فيتضرر الانتاج الغذائى كذلك. كما ذهب المقريزى الى أن هذا النوع من المشكلات والتى كان النادر مناقشتها فى العصر الذهبى للمسلمين، أو فى عهود حكم الفراعنة، تقول : ذهب المقريزى الى أن هذه المشكلات الضخمة يمكن حلّها بواسطة التنظيم البَشرى. لهذا يجب البحث عن علة هذه الأزمة فى اطار العوامل والمحددات الاقتصادية والاجتماعية. فقد كان هذا البلد – مصر – ضحية الطبقة الاقطاعية التى تستولى على صفوة الانتاج وخيراته، وذلك عن طريق قيامها بفرض ضرائب باهظة على عامة الشعب وتكليفهم بأداء مهام وخدمات تُثقل كواهلِهم وتنوء بها قدراتهم.

وكانت طريقة المقريزى فى دراسته للقوة الشرائية للسكان، تركز على مسألة النقود. وقد كان فى مصر فى عهد المقريزى ثلاثة أنواع من النقود وهى : الدينار : (ويصنع من الذهب) . والدرهم : (ويصنع من الفضة). والفَلْسُ : (ويصنع من النحاس، وجمعه كلمة فُلُوس). ومن أجل أن يملأ الحكام المماليك خزائن دولتهم بالموارد المالية، لجئوا الى اصدار أنواع هابطة القيمة من الفلوس وهى (العملات النحاسية). وكانت عملية اصدار هذه الأنواع الهابطة القيمة من الفلوس فى حقيقتها نوعاً من التخفيض النقدى (بمزج سبيكة العملة بنسبة معية من معدنٍ أرخص من معدنها). وقد بدأ الأثرياء - تبعاً لهذه السياسة - بدأوا فى ادخار الدراهم الفضية والدنانير الذهبية، وذلك لحماية ثرواتهم من أن تتأثر قيمتها بالسياسة النقدية للحكومة. وعلى عكس ابن تيمية فيما قبل المقريزى، وعلى عكس جريشام فيما بعد المقريزى، واللذيْن اقتصرا فى وصف هذه المشكلة على القول بأن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة، على عكسها فى اختصار التناول لهذه القضية كان المقريزى. ذلك أنه قام بتحليل لهذهِ القضية أكثر دقة واحكاماً من تناول كل من ابن تيمية وجريشام لها. فقد وضع هذه المشكلة فى الاطار الأخلاقى والاجتماعى الشامل للظواهر الاجتماعية، فذهب بتفسيره لها الى ما هو أعمق من مجرد البعد النقدى المحدود الذى كان ينظر اليها من خلاله فقط.

وبيان ذلك، أن المقريزى كان يرى أن تخفيض قيمة النقود، يعتبر عرضا مرضيايدل على وجود أزمة عامةٍ فى القيم. وقد بنى المقريزى رؤيته تلك على ما عايشه من ظروف، فمنذ استيلاء المماليك على الحكم، ساد البلاد فساد عريض، وقصرت كفاءة أجهزة الادارة فى الدولة عن تحقيق الكثير من مهامها، مما جعل المقريزى يصوغ رؤيته لهذه الأزمة العامة فى هذه العبارة : قامت الادارة العاجزة والقاصرة لشئون الدولة بطرد الادارة الفعالة، وقامت الطبقة الاجتماعية المتسلطة باستغلال الشعب، وقامت الضرائب التى تحصلها الدولة بانتهاك مبدأ العدالة (فحصلت من الأموال ما يزيد على حاجتها للوفاء بماعليها من تبعات) .

وبالتالى فقد فتحت الطريق أمام رجال الادارة العامة للدولة، للاستيلاء على الأموال بطريق الغش والخداع. ومن المتفق عليه أن جميع هذه الأوضاع تشكل خروجاً سافراً أو بعداً عن أحكام القرآن وتوجيهاته. وقد ربط المقريزى - كذلك - بصفته عالماً مسلماً من علماء الاقتصاد - ربط بين النقود باعتبارها المقياس (أو المعيار) الذى تقاس به القيمة العادلة للأشياء (أو ناموس العدل) حسب تعبيره وبين شريعة الله جل وعلا. لهذا فانه يرى أن السياسةالمالية للدولة لا يمكن أن تكون سليمة ومزدهرة، الا اذا كانت المنظومة الاجتماعية والاقتصادية والسياسة للمجتمع سائرةً على الصراط المستقيم، أى الا اذا عمل الجميع

بأحكام القرآن وتوجيهاته والتزموا بها. واستلهاماً لأحكام الشريعة الاسلامية، كتب المقريزى قائلاً : "الى كل رجال السلطة أناديكم أن تدعوا سلطاننا وتستحثوه ليأخذ على عاتقه الالتزام بالسعى لاعادة بناء أمتنا، وكما أننا يجب أنْ نرجع جميعاً - حكاماً ومحكومين - الى حُكم اللهِ باعتباره المعيار المطلق لسائر القيم، فكذلك ينبغى أنْ نرجع الى اتحاد (الدينار الذهبى) المعيار الوحيد لتحديد سائر الأموال". وقد كان المقريزى، نتيجة لرؤيته الشاملة لهذه للأمور، يرى أن ارتفاع الأسعار الناجم عن التلاعب فى قيم العملات (من جانب الدولة) ليس مجرد ظاهرة نقدية، بْل عَرَضاً مَرَضياً يدل على وجود علة فى بنية قيمة المجتمع. لذلك فان العملة المريضة انما تكون - حينئذ - نتاجاً طبيعياً لمجتمع مريض أخلاقياً.

وفى ختام تناولنا لاسهامات فقهاء المسلمين وعلمائهم فى مجال الفكر الاقتصادى، نجد لزاماً علينا أنْ نذكر اسهام (الداوانى) فى هذا المجال. والداوانى هو أحد علماء المسلمين من ذوى الأصل الفارسى، والذى اقترب فى معالجاته لقضايا الاقتصاد من تحليلات الطوسى والمقريزى. ويمكن النظر الى الداوانى باعتباره الشخص الذى قام بنشر أفكار الطوسى والمقريزى وشرحها وتبسيطها حتى صارت ميسورة الفهم والادراك من جانبِ الجماهير، ولكن من غير أن يضيف اليها جديداً .

وباعتبار الداوانى عالماً اقتصادياً اسلامياً، مثله فى ذلك كَمَثَل المقريزى، فقد أعاد تاكيد الأهمية القصوى لثبات قيمة النقود. وذهب الى أن الادارة العادلة والفعالة لاقتصاديات الدولة، لا يمكن تحقيقها الا اذا كفلت السلطات الحاكمة للناس أنْ تظل النقود، والتى تعد معايير القياسِ لقيم الأشياء، مَصوُنةً من تدخل الدولة فى شأنها، بتغيير قيمها أو بالمساس بمعياريتها. وضماناً لتحقيق هذا الغرض اقترح على الدولة اتخاذ اجراء مُفادُه : أن توضع السياسات المالية لتدبير موارد الدولة، تحت اشراف السلطة الدينية العليا للدولة، أى تحت اشراف مؤسسة الخلافة.

## خاتمة

الفكر الاقتصادى هو نتاجٌ للمجتمع الذى أثمر هذا الفكر. لهذا تحكم الاعتبارات والمحددات الثقافية والتاريخية لكل مجتمع، الفكر الاقتصادى السائد فيه. والشاهد على ذلك أنه عند فلاسفة اليونان القديمة، كان جسم البنية الأساسية للمجتمع يتالف من هذه العناصر : السكان، وتنظيم الملكية الخاصة، والاقتصاد. وكانت العلاقات الاجتماعية عندهم أعلى مقاماً من سائر الاعتبارات حتى الاعتبارات المتعلقة بالتنظيمات السياسية. وكان المقوم الأساسى والجوهرى لقيام المجتمع هو الموقم الاجتماعى السياسى . وقد أشاد أفلاطون وأرسطو بذلك الشكل من أشكال المجتمعات، الذى ساد عن الاغريق، وهو شكل (دولة المدينة)

"Polis" والتى كانت تتميز بارتباطها بروابط اجتماعية تحكمها القيم الخلقية. كما اعتبر هذان الفيلسوفان (دولة المدينة) أرقى أشكال المجتمع البشرى. وذلك لأن الفرد لا يمكنه أن يطور نفسه تطويراً متوازناً والى أقصى ما فى امكانه، أو بمعنى آخر : لا يمكنه أنْ يحيا حياة سعيدةً خيرة، الا على أساسٍ من هذا الترابط والتضامن الاجتماعى الملتزم بالقيم الخلقية داخل دولة المدينة. وكان واقع الحال فى المجتمع الاغريقى، أن مجموع الأفراد والعائلات فى دولة المدينة، كان خاضعاً لذلك الترابط والتضامن الذى تتسم به البنية الاجتماعية لمجتمعهم (لاحظ أن كلمة الفرد فى اللغة اليونانية القديمة هو : "Krematistike" وكلمة العائلة هى : "Oikos") وانطلاقاً من هذا الفهم لأهمية الترابط والتضامن الاجتماعى لأعضاء وجماعات دولة المدينة، كان الاقتصاد وعندهم اقتصاداً "سياسياً" وخاضعاً للمبدأ الخلقى للوسطية والاعتدال، والذى ينأى عن كل من طرفى الافراط والتفريط. أو قل ان شئت أنه كان اقتصاداً جامعاً لمصالح الدولة ككل، ومصالح وحداتها كأجزاء كل على حدة "Oikos - nomos".

فاذا انتقلنا الى الفكر الاقتصادى عند المسلمين، وجدنا أن علماءهم وفقهاءَهم الكبار قد استوعبوا تراث هذا الفكر الاغريقى القديم، والذى كان ينبثق من نظرةٍ لمجتمع يتسم بصفتين : أوّلاً : أنّ العلاقات بين أجزائه متناسقة. ثانياً : أن نشاطات أفراده ليست عشوائية، بل هى نشاطات عقلانية تستهدف الوصل الى غايات معينة نقول : ان علماء المسلمين وفقهاءَهم الكبار قد استوعبوا هذا التراث القديم، بيد أنهم لم يتوقفوا عند هذا الحد، بل تناولو الأخلاقيات الاغريقية المتصلة بالنظام الطبيعى بما أثراها، وذلك باستلهامهم لتوجيهات القرآن الالهية السامية، وحكمه العالية، وقد كان لهذا التناول الذى جمع بين روحانية التفكير الاسلامى، وفلسفية التراث الاغريقى، كان لهذا التناول أثر عظيم فى اغناء وتخصيب الفلسفة اللاهوتية المسيحية وبخاصة فى العصور الوسطى. وعلى ذلك يمكننا القول بأن جهود علماء الاسلام تشكل حلقة وصل هامة وجوهرية للتراث الفكرى لشعوب البحر المتوسط فى مجال الاقتصاد، حيث ربطت قديم هذا التراثِ وحديثه، وفتحت الطريق لظهور اللاهوت الأسبانى ابتداء من القرن السادس عشر. وبعد سيطرة التراث الفكرى والفلسفى لشعوب البحر المتوسط (سواءً فى العصور الاغريقية أم فى العصور الاسلامية)، لآماد متطاولة استغرقت ألفين من السنين، بدأ تراث المفكرين من شعوب الأطلنطى فى الظهور والانتشار. وفى هذا التراث الأطلنطى أخذ العنصر الاقتصادى (فى حياة المجتمع) يفصلُ نفسه عن العنصر الاجتماعى السياسى. وأصبح الاقتصاد غاية تتطلب لذاتها، وصار ينظر اليه باعتباره اقتصاداً صرفاً.

واذا قارنا علماء المسلمين بالرواد من فلاسفة الاغريق، فاننا نجد أنّ علماء المسلمين قدموا اسهامات جليلة أدت الى خدمة الفكر الاقتصادى بتوسيع مجراه وتعميقه. ولا تزال هذه الاسهامات ذات تأثير سار فى الفكر الاقتصادى المعاصر. فعلى يد كل من ابن خلدون والمقريزى ظهر أسلوب منهجى تحليلى لدراسة الظواهر الاقتصادية، وكان هذا الأسلوب المنهجى عملاً ابتكارياً مستقلاً عن الفلسفة الهيلينية السياسية. كما قام هذان المفكران البارزان بصياغة القوانين الحاكمة على الظواهر الاجتماعية الاقتصادية ضمن سياقها التاريخى الصحيح. زِدْ على هذا، أنهما قاما بتحليل اسباب ذلك الصراع الخفى، والذى ظل قائماً فى المجتمعات البشرية، بين مثاليات المدينة الفاضلة، وبين الواقع الفعلى كما سجله التاريخ. وكان لمنهجيتهما العلمية الوضعية فى دراسة الظواهر الاجتماعية، الأثر الأكبر فى التحضير والتمهيد لظهور العلوم الاجتماعية الحديثة.

وقد وضع المفكرون المسلمون مبادىء خلقية صارمة، ودعوا الى اخضاع النشاط الاقتصادى لها، بما فى ذلك الانتاج والتوزيع، والأسواق، والسياسة المالية للدولة، والتمويل بوجه عام. وفوق ذلك كله، أبدى هؤلاء المفكرون تقديرهم العظيم لأهمية التكامل المعنوى للمعايير والقيم فى المجتمع. وفى مجال اقتصاديات النقود بصفة خاصة، قدم المفكرون المسلمون نظريات بالغة الأهمية، بحيث تعتبر فتحا لعهد جديد من عهود الفكر والتاريخ. وقد تجاوزوا المفهوم الفلسفى للاسمانية عند أرسطو، بل وقاموا بنقده وتصحيحه. وكانوا يرون أن تدخل الدولة فى النقود بتخفيض قيمتها، أساليب غير مقبولة، لأن مثل هذه الأساليب التلاعبية تُعدُّ من الناحية الاجتماعية والأخلاقية ظلماً وجوراً. وفى عالمنا المعاصر، حيث تتعرض أسعار الصرف لتقلبات واضطرابات تفرضها عليها نزوات السوق وأهوائها، وألاعيب المضاربين وحيلِهم الماكرة، وحيث لم يعد يوجد أى معيار ثابت لتحديد قيم الأشياء، أفلا تُعد هذه التحليلات ذات صلة وثيقة وهامة بهذا الموضوع الذى يشغل الجميع فى أيامنا هذه ؟

# ملاحظات

١ – س. غضنفر و أ. اصلاحى "الفكر الاقتصادى عند عالم التوحيد العربى : أبو حامد الغزالى" مجلة تاريخ الاقتصاد السياسى" عدد ٢ ١٩٩٠ .

٢ – ابن تيمية، وهو فقيه غزير الانتاج كثير المصنفات، قضى حياته فى القاهرة، وكان من فقهاء المذهب الحنبلى.

٣ – أ. اصلاحى : "من وجهات النظر الاقتصادية عند ابن تيمية" أليجار، جامعة أليجار الاسلامية ١٩٨٠.

٤ – ف. حورانى : "نافذة جديدة على الفلسفة السياسية لابن رشد" ألبانيا ١٩٧٥، روزنتال : "شروح ابن رشد على كتاب الجمهورية لأفلاطون" كمبردج ١٩٦٥.

٥ – شروح ابن رشد على كتاب الأخلاق النيقوماخية تعتمد على ما قدمه أحد أعلام المسلمين السابقين، وهو الفارابى.

٦ – ويوجد كذلك ترجمة عبرية بقيت محفوظة للآن. وتقوم الأكاديمية الأمريكية لتراث العصور الوسطى بالاعداد لاصدار طبعة شاملة "للأعمال الكاملة لشروح ابن رشد على أرسطو".

٧ – أ. زغال، هـ. قارووى، "التحرير والبحث فى علم الاجتماع"، دراسة عن تونس مجلة رابطة دراسات الشرق الأوسط، عدد ٧ ، ١٩٧٣.

٨ – ل. بايك " النظرية التطورية عن : احياء التراث الثقافى لشعوب البحر الأبيض المتوسط" ورقة بحث فى موضوع التطور الاقتصادى ١٤، لوڤان ، جامعة لوڤان.

# Bibliography

Ahmad, I., "Ibn Taimiyah on Islamic economics," *Voice of Islam*, vol. 11, Karachi, 1961.

Andic, S., "A fourteenth-century sociology of public finance," *Public Finance*, vol. 20, 1965.

Baeck, L., "Aristotle as Mediterranean Economist," *Diogènes* 138, Paris, 1987.

Berman, L., "Ibn Rushd's middle commentary in the *Nicomachean Ethics* in the medieval Hebrew literature," *Multiple Averroès*, Paris, 1978.

Boulakia, J., "Ibn Khaldoun: a fourteenth century economist," *Journal of Political Economy* 79, 1971.

Bousquet, G., "L' économie politique non européano-chrétienne," *Revue d'Histoire Économique et Sociale* 45, Paris, 1957.

Danwood, A., "A comparative study of Arabic and Persian mirrors from the second to the sixth century after Hegira," London University, 1965.

Danwood, N., *The Muqaddima: an Introduction to History*, London, 1967.

Desomogyl, J., "Economic theory in classical Arabic literature," *Studies in Islam* 2, Delhi, 1965.

Essid, M., "Islamic economic thought," in S. Todd Lowry, ed., *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, 1987.

Gauthier, R., "Trois commentaires d'Averroès sur *l'Ethique à Nicomaque*," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16, 1947.

Grice-Hutchinson, M., *Early Economic Thought in Spain*, London, 1978.

Hennequin, S., "Monnaie ou monnayage? En relisant le Traité des monnaies d'Al-Maqrizi," *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron* 1, Paris, 1979.

Islahi, A., "Ibn Taymiya's concept of the market mechanism," *Journal of Research in Islamic Economics* 2, Djeddah, 1985.

Khan, M., *Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu*, Leicester, Islamic Foundation, 1983.

Lambton, A., "Islamic mirrors for princes," *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971.

Laoust, H., "Essai sur les doctrines d'Ibn Taymiya," Cairo, 1939.

Lowry Todd, S., "Pre-classical Economic Thought," Boston, 1987.

Mahmassani S., *Les Idées économiques de Ibn Khaldoun*, Leyde, 1932.

Mainier, R., "Les idées économiques et sociales d'un philosophe arabe du XIVe siècle: Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire Economique et Sociale*, Paris, 1912.

Miller, C., "Studien zur Geschichte der Geldlehre," *Münchener Volkswirtschaftliche Studien* 146, Stuttgart, 1925.
Minost, E., "Au sujet du Traité des monnaies musulmanes de Maqrizi," *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 19, Paris, 1936.
Naqvi, S., *Ethics and Economics: an Islamic Synthesis*, Leicester, Islamic Foundation, 1981.
Nassar, N., *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1967.
Oulalou, F., "La pensée socio-économique d'Al-Maqrizi," *Bulletin Économique et Social du Maroc* 130, Rabat, 1976.
Qadir, A., "The economic ideas of Ibn Khaldoun," *The Indian Journal of Political Science* 22, Delhi, 1942.
Richter, G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932.
Sharif, M., "Ibn Khaldoun the pioneer economist," *Islamic Literature*, 1955.
Sherwani, H., "Ibn Taymiya's economic thought," *Islamic Literature* 8, Lahore, 1956.
——, "Ibn Khaldoun and his political economic thought," *Islamic Culture* 44, 1970.
Siddiqi, M., *Muslim Economic Thinking*, International Centre for Research in Islamic Economics, Djeddah, 1981.
——, *Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey*, Djeddah, 1982.
Spengler, J., "Economic thought of Islam: Ibn Khaldoun," *Comparative Studies in Society and History* 6, 1963
Stambouli, F., "Ibn Khaldoun et le système social traditionnel maghrébin," *Revue Tunisienne de Sciences Sociales* 7, 1970.
Syed, A., "Economics of Ibn Khaldoun: a Selection," *Africa Quarterly* 10, Delhi, 1970.

# علم الإقتصاد بين فلاسفة اللاهوت وفقهاء الإسلام

# مراجعة لفكرة "الفجوة الكبيرة"*

بقلم : ش. م. غضنفر *S.M. Ghadanfar*

## مقـــدمة

يُعَد جوزيف ألويس شومبير "Goseph Alois Schumpeter" (١٨٨٣ – ١٩٥٠) واحداً من عمالقة الفكر في القرن العشرين، وخاصة في مجال علم الاقتصاد، حتى أنه يعد الرجل الثاني بعد ماينارد كينز "Maynard Keynes" في تأثيره القوى على كل المشتغلين بعلم الاقتصاد. وكان شومبيتر براجماتي النزعة في فلسفته الاقتصادية، وقد وصفه نيومان "Newman" بأنه "باحث علمي وفاحص موضوعي لا يتطرق الى أحكامه الهوى" (انظر ثبت المراجع، كتاب نيومان وآخرين ص ٧٤٦). ويعد كتابهُ المعَنْوَن بـ : "تاريخ التحليل الاقتصادي" والذى تولت زوجته اعداده للطبع بعد وفاته، ثم نُشر فى سنة ١٩٥٤، مُعلماً بارزاً فى

---

* سبق لكاتب هذا المقال أن أعد نسخة من هذا البحث وقدمها للمؤتمر الذى عقدته جمعية التاريخ والاقتصاد فى تورونتو، كندا، فى يونيه ١٩٨٨. وقد انتفع الكاتب بالملاحظات والتعليقات التى أبداها أعضاء المؤتمر، وخصوصاً الأستاذ س. تُودْ لورى "S. Todd Lowry" ، والأستاذ بجامعتى واشنطون ولى "Lee" ، وكذلك لكسنجتون "Lexington" وفرچينيا "Vergnia" ، اللذين زَوّداه – كُلٌ على حدة بقدرٍ من الملاحظات النافعة. كذلك يذكر المؤلف بمزيد من الإمتنان والشكر تلك التعليقات التى سمعها من الإستاذ وارن س. جرام "Warren S. Gram" .، الأستاذ بجامعة ولاية واشنطن، بولمان، .

^^ ومن الأستاذ چرچن باكهاوس "Jurgen Backhaus" ، الأستاذ بجامعة ريـچك، لمبرج، هولاندا

كما أتقدم بالشكر لاثنين من طلبة الدراسات العليا هما السيد أ. روبيان A. Rubian الذى اقترح على الرجوع إلى بعض المراجع النافعة لبحثي، والسيد ستيف بيترسون Steve Peterson الذى أعاننى فى إعداد هذا البحث.أما اذا لاحظ القارىء أى وجه من وجوه النقص والقصور فى هذا البحث. فالمؤلف هو المسئول عنه تماماً.

---

ترجمة : عبد الرحمن الرافعي.

مجاله، وذلك نظراً لما حواه من انجازات ضخمة ثرية، كما أنه يبقى (المرجع الرئيسى) لأغلب الأعمال فى هذا المجال [1].

ولعل الدافع الذى دفع الباحث الى كتابة هذه السطور، يكمن فى هذا المؤلف الشهير لشومبيتر (والمنشور سنة ١٩٥٤)، وذلك كما تدل عليه هذه الجمل التى اقتبسها منه، والتى تظهر فى هذه السطور. ومع ذلك، فان غرضى من هذا البحث يختلف شيئاً ما عن مجرد الحديث عن هذا المؤلف : ذلك أننى أقترح مناقشة فكرة "الفجوة الكبيرة" التى طرحها هذا العالم الكبير. فقد ذهب شومبيتر الى أن "التحليل الاقتصادى يبدأ من أعمال الاغريق فى هذا المجال فقط وأن هذا التحليل لم يُقدر له أن يُعاد بناؤه من جديد الا على أيدى فلاسفة اللاهوت الذين كان فى طليعتهم القديس توما الأكوينى "St. Thomas Aquinas"، أما تلك القرون العديدة التى تفصل ما بين الاغريق وتوما الاكوينى، والتى كانت (خاوية) من الفكر الاقتصادى، فانها تمثل ما يعنيه شومبيتر من تعبير "الفجوة الكبيرة" (ص ٥٢) . وقد ترسخت هذه الفكرة ترسخاً عميقاً، باعتبارها جزءاً أساسياً فى ذلك التراث المعرفى الذى تداوله مفكرو الغرب، كما أنها تظهر بوضوح فى أغلب الكتابات المتعلقة بموضوع الفكر الاقتصادى.

وسوف أبدأ بمناقشة موجزة لفكرة "الفجوة الكبيرة"، ولذلك الأسلوب فى التناول الذى أثّر – فيما بعد– ولا يزال يؤثر على المشتغلين بعلم الاقتصاد، ثم أعقب على هذا الفكرة بشىء من التحليل، وأعرض أدلتى التى تفند ما ذهب اليه من مزاعم، وتثبت عدم مصداقيتها. وسوف أقدم بعد ذلك مختصرات توضح بعضاً من نماذج الفكر الاقتصادى لذى عدد قليل ممن أخترتهم من علماء المسلمين وفقهائهم، والذين أثبتوا أنهم رغم أسبقيتهم الزمانية لظهور فلاسفة اللاهوت الأوربيين فى العصور الوسطى، ضمنوا مصنفاتهم دراسات رفيعة المستوى لعدد كبير من القضايا الاقتصادية [2]. وبعد ذلك سوف أتناول بشىء من البرهنة والاستدلال مسألة ترجمة أعمال الفقهاء الاسلاميين المشحونة بفكرهم الاقتصادى الى اللغة اللاتينية، وظهور هذا التيار الفكرى عند علماء اللاهوت وفلاسفته. وسوف أختم هذه السطور بما يثبت أن اسهامات علماء الاسلام وفقهائه فى الفكر الاقتصادى ينبغى أن يرد اليها اعتبارها ويُعترف لها بمنزلتها فى مجال علم الاقتصاد، وذلك ما تقضى به استمرارية المعرفة وتواصلها بين الأجيال، كما يقضى به الالتزام بالموضوعية فى دراسة أى مسألة.

# فكرة "الفجوة الكبيرة" واستمرار الأخذ بها

فى كتابه الكبير عن تاريخ التحليل الاقتصادى، يقدم شومبيتر "الجهود العقلية التى بذلها البشر من أجل فهم الظاهرة الاقتصادية، أو بعبارة أخرى تاريخ الجوانب التحليلية أو العلمية للفكر الاقتصادى" (٣). ويقرر أن التحليل العلمى عبارة عن "نضال متواصلٌ نشترك فيه نحن وأسلافنا فى مناقشة أفكارنا وأفكارهم، وأن هذا النضال لا يتقدم، اذا حدث له تقدم، لا يتقدم فى صورة مطردة منتظمة، بل فى صورة مشوشة مختلطة، لا تتأثر بالمنطق السوى بقدر ما تتأثر بأهواء البشر واستجاباتهم الانفعالية لما تُحدثه فيهم الأفكار الجديدة، والملاحظات المستحدثة، والاحتياجات التى تتغير فى كل يوم عن سابقه. لذلك، فان أى بحث أو دراسة تحاول أن تصف الوضع الحالى للعلم والمعرفة، فهى فى الحقيقة انما تحاول أن تصف ذلك المزيج المتشابك من أساليب البحث ومناهجه، ومن المشكلات التى واجهت الباحثين ومن النتائج التى انتهوا اليها، ضمن سياق تاريخى لا يمكنهم الانفكاك عنه»(٤). ولعل الهدف الأكبر لشومبيتر فى هذا المقام هو : " أن يصف ما يمكن تسميته بتسلسل الفكرة العلمية، وهى تلك العملية التى عن طريقها تظهر جهود المفكرين من أجل فهم الظواهر الاقتصادية، والتى عن طريقها تتطور هذه الجهود صعوداً وهبوطاً، فى اتجاهها نحو توفير الهياكل التحليلية لهذه الظواهر، على نحو متواصل لا انقطاع له. ولكن هذه الفكرة الخاصة بتسلسل الأفكار وتحددها من جيل الى جيل فى مجال الفكر الاقتصادى، تعرضت لملابسات منعت من ظهورها فى هذا المجال. ولهذا يقول شومبيتر أن "الاجابة الواضحة التى تكشف عن مدى تسلسل الأفكار فى مجال الفكر الاقتصادى، انما تكمن فى دراسة تاريخ هذا الفرع من فروع المعرفة »(٦).

ويعرِّف شومبيتر العلم بأنه "نوع من المعرفة المصنعة"، تتميز عن غيرها من أنواع المعرفة الأخرى باستعمالها لطرقٍ وأساليب بحثيه معينة"، و "لما سبق اكتشافه من حقائق باستعمال تلك الطرق والأساليب التى تتفوق فى دقتها وشموليتها على القدرات البشرية وخبراتها ومعارفها المستمدة من واقع الحياة اليومية(٧). وعلى ذلك فقد قام شومبيتر بعد تصنيفه للفكر الاقتصادى الاغريقى ضمن مفهومه أو تعريفه للعلم (وذلك فى ضوء الفهم التقليدى للفكر الاقتصادى، والذى بمقتضاه تُعتبر نظرية القديس توما عن "السعر المناسب" للسلعة معادلة لنظرية سعر السوق التنافسى الطبيعى، راجع كتاب شومبيتر (ص ٩٣، وكذلك كتاب رايموند دى روفير نقول) : بقفزة طويلةً عبر بها فوق قرون عديدة متطاولة حتى استقر عند

القرن الثالث عشر الميلادى، واختار المؤلف الكبير للقديس توما الأكوينى فى علم اللاهوت والمعنون بـ : "Suma Theologica" باعتباره مفتاح الفكر العلمى وباعتباره «الخطوة الأولى والهامة فى تاريخ النقد المنهجى فى أوروبا بعد انهيار العالم الاغريقى الرومانى»(٨). ولهذا السبب ورغم أن شومبيتر سبق له أن أكد على أن الفكر الاقتصادى تطور تطوراً طبيعياً عَبر تواصل الأجيال من السلف الى الخَلَف، الا أننا نجد أن شومبيتر يتجاهل عند هذه النقطة امكانية وجود أى شكل من أشكال التطور، سواء أكان هذا التطور فى مجال الفكر الاقتصادى، أو فى غيره من المجالات، خلال تلك الفترة الواقعة بين الاغريق وفلاسفة اللاهوت فى العصور الوسطى (٣).

وأخيراً ، يبدو شومبيتر أكثر صراحة فى الاعلان عن موقفه ذاك. فقبل مناقشته "للاتجاه الكلاسيكى" الذى وضعه آدم سميث فى دراسته الظواهر الاقتصادية، نجده يحاول تجاهُل ذلكَ المدى الزمنى الممتد لأكثر من ألفى سنة، والواقع بين البدايات الأولى للفكر الاقتصادى والخواتيم الأخيرة لهذا الفكر بعد نحو عشرين سنة من نشر كتاب "ثروات الأمم" لآدم سميث. ولعل تجاهل شومبيتر لهذا المدى الزمنى الكبير يرجع الى أنه كان يرى أن هذه القرون العديدة المتطاولة، كانت خاويةً لا أثر فيها لفكر اقتصادى يستحق أنْ يسجله التاريخ" ص (٥٢) .

وفى الفصل الثانى، من الجزء الثانى من كتابه، يبدأ شومبيتر بمناقشة فكرته عن هذه "الفجوة الكبيرة" وقد أرجع سبب هذه الفجوة الى الأباطرة البيزنطيين، الذين كانوا مغرمين بالجدال فى كل شىء والذين يرُجح أنهم ظلوا يتجادلون فيما ورثوه عن الاغريق من أفكار اقتصادية تتعلق بالشئون التشريعية، والنقدية، والتجارية ، والزراعية، والمالية للدولة، ولكنهم بعد هذه المجادلات المستفيضة لم يتوصلو الى نتائج مثمرة، أو أن هذه النتائج فَقَدت طريقها الى الأجيال اللاحقة، فصارت فى حكم الغيب المجهول »(٧٣).

أضف الى ذلك، أنه لم يحدث أمر ذو بال فى الولايات الجرمانية من أوروبا، طوال هذه القرون التى تشكل المدى الزمنى لهذه الفجوة الكبيرة. وذلك لأن الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا يشكلون الحاشية الملكية للحكام الجرمان، كانوا غير مهتمين بمناقشة الشئون الاقتصادية فى مجالسهم.

وقد استخلص شومبيتر من واقع هذه المعطيات مقولته التى انتهى اليها، والتى تنص على أنه فى مجال الفكر الاقتصادى يمكننا أن نتخطى بأمان خمسة قرون من الزمان بدءاً من القرن الثامن الميلادى وانتهاءً بالقرن الثالث عشر الميلادى، حيث عاش القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ – ١٢٤٧) والذى يمثل كتابه

فى علم اللاهوت : Summa Theologica يمثل فى تاريخ الفكر، من حيث الدقة والثراء، ما يمثله البرج الغربى لكاندرائية تشارترز فى تاريخ العمارة ص (٧٤).

ومُفاد هذا الكلام هو أنه طوال أكثر من خمسمائة سنة خلت، قبل ظهور الكتابات الأولى لفلاسفة اللاهوت فى القرن الثالث عشر الميلادى، لم ينطق أحد فى أى مكان آخر، أو يكتب شيئاً له دلالته فى علم الاقتصاد، كما لو كانت تلك الحقبة من العصور المظلمة فى أوروبا ظاهرة عالمية هيمنت على التطور الفكرى لسائر بلاد العالم.

وعلى ذلك، يمكننا القول بأن شومبيتر قد ساهم لسوء الحظ فى تعزيز ودفع أسلوب متوارث راسخ الجذور فى كتابات الغربيين منذ أواخر سنوات القرن التاسع عشر، يميل الى تجاهل اسهامات علماء المسلمين وفقهائهم فى سائر مجالات العلم والفكر، يشهد على ذلك أنك لا تكاد تجد أى كتاب فى مجال بحثنا هذا، الا هو صدىً لآراء ونزعات تماثل آراء شومبيتر ونزعاته، ويصدّق هذا الحكم على سائر الكتب المؤلفة فى هذا المجال، ابتداءً من الكتاب الذى ألفّه وليام ج. آشلى "William J. Ashly" والمعنون بمقدمة ونظرية للتاريخ الاقتصادى الانجليزى، (١٨٨٨)، والذى اقتصر فى بعض حواشيه وهوامشه على اشارة عابرة الى فكر فقهاء المسلمين فى خلال تلك القرون "الخاوية" .

وان كان فى امكاننا أن نثبت على وجه السرعة والاختصار استمرار هذا التجاهل للفكر الاسلامى بصورة محسوسة ومادية أكثر مما سبق ذكره. فمن بين أوسع الكتب رواجاً وانتشاراً بعد الحرب العالمية الثانية، كان ولا يزال، كتاب اريك رول "Eric Roll" والذى نشر فى طبعته الأولى سنة ١٩٥٤، وهو كتاب يبين بصورة واضحة، وحتى يومنا هذا، ذلك الأسلوب المتوارث فى تجاهل تراث المفكرين المسلمين والشاهد عل ذلك خلوه تماماً من أى اشارة الى أى من فقهاء الاسلام السابقين على فلاسفة اللاهوت فى أوروبا.
وفى سنة ١٩٦٤، نشر هنرى شبيجل "Henery Spiegel" كتاباً جَمّع مادته التحريرية من كتابات عدد من المفكرين، وكان يتناول نفس موضوع بحثنا، وقد وصفه شبيجل بأنه كتاب "يتناول المدة الزمنية والواقعة بين أرسطو الى عصرنا الحاضر" وأنه قُصد أنْ يكون رحب الأفق بحيث يتسع لانتاج سائر الأمم (انظر ثبت المراجع، كتاب شبيجل – المقدمة ص ٤). ومع ذلك، فان شبيجل. يقول فى تقديمه للمقال الذى كتبه رتشارد تاونى "Richard Tawney" عن الفكر الاقتصادى فى العصور الوسطى، يقول فى تقديمه لهذا المقال أن "هذا الفكر يستلهم أصول الأخلاق، ويعكس النزعة الأرسطية كما يعكس بالمثل تأثره بالتراث العبرى

النصرانى (انظر شبيجل ص ١٦ ). وبهذا يكون هذا الكتاب خاليا من الاشارة الى التراث العربى الاسلامى الذى كان له أبلغ الأثر على فلاسفة اللاهوت فى أوروبا العصر الوسيط. ونفس هذا الحكم يصدق على المقال الذى كتبه تاونى، اذ أنه خلاً كذلك من أى اشارة لهذا التراث العربى الاسلامى ولتأثيره على الفكر الأوروبى. وثمه شاهد آخر يتمثل فى مجموعة المقالات التى اختارها كل من شبنجلر وألن "Allen" لعدد من الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع، فان هذه المقالات سارت على دأب شومبيتر فى اعتبار القرون الواقعة بين سنة ٥٠٠ ميلادية و ١٢٠٠ ميلادية، قروناً "خاوية" لا أثر فيها للفكر الاقتصادى.

وثمه كتاب آخر تلقاه الناس بالقبول، وهو يعترف أنه من غير المعقول تصور أنه لم يكن يوجد أى "فكر اقتصادى" طوال هذه المئات من السنين، حتى لو كانت هذه الفترة واقعة فى العصور المظلمة (انظر نيومان وآخرين ص١٥)، ومع الاقرار بهذه الحقيقة، الا أن المحررين الذين تولوا جمع مادته التحريرية لم يحاولوا اكتشاف شىء من هذا الذى "هو غير معقول" ، وبكل بساطة بدأوا بذكر فلاسفة اللاهوت، ويصدق هذا القول على كتاب صدر حديثاً لبارى جوردون "Barry Gordon" والمعنون بـ التحليل الاقتصادى قبل آدم سميث، والذى يُعطى انطباعاً بأنه ربما يخرج على ذلك الأسلوب، حيث أنه تضمّن أنّ الغاية من وضعه دراسة كافة الموضوعات والأفكار والشخصيات والأحداث منذ عهد الاغريق، ثم فى العصور الوسطى، ووصولاً الى عصر النهضة الأوربية (انظر جوردون ص ٦ من المقدمة). ومع ذلك فان هذا الكتاب، باستثناء وجود اشارة موجزة فيه الى "الشراح العرب للتراث الاغريقى، من أمثال ابن رشد وابن سينا"، فانه لا يختلف عن غيره من المؤلفات السابقة فى الميل الى اعتبار القرون الوسطى قروناً خاوية، وأنها تُشكل "فجوة" كبيرة فى مسار الفكر الاقتصادى (انظر جوردون ص ١٥٤) .

ولعل العالم الوحيد فى عصرنا الحالى، والذى خالف شومبيتر فى اتجاهه، هو كارل بريبرام (١٨٧٧ - ١٩٧٣) "Karl Pribram" والذى نُشر كتابه حديثاً بعد وفاته. حيث يختار بريبرام البدء بالقرن الثالث عشر. وبينما يذهب الى أن "تاريخ علم الاقتصاد انما يبدأ بما كتبه توما الأكوينى فى هذا المجال" الا أنه يعترف بالتأثير الواقع على فلاسفة اللاهوت من أتباع توما الأكوينى، ليس فقط من قبل الفكر الأرسطى بل كذلك من قبل الدراسات والبحوث التى شرح فيها فلاسفة العرب أعمال أرسطو فى ضوء مفاهيمهم العقلية ومنطقهم الخاص بهم (انظر بريبرام ص٤). وفى مكان آخر من نفس الكتاب، نجد أن بريبرام فى أثناء تتبعه لمراحل تطور أوروبا الى عصر النهضة، وفى مناقشته "لمنطق توما الأكوينى

وما يعيبه من وجوه النقص والاضطراب " يذكر فى هذه الأثناء أنه توافر لأوروبا فى ذاك الوقت " رافدان عظيمان من روافد المعرفة والفكر" قدما من منابعهما ف العلم العربى الاسلامى وفاضا بثرواتهما فى مفكرى أوروبا من بعد. وكان أحد هذين الرافدين نابعاً من المدن الايطالية التى أقامت علاقات راسخة ومستمرة مع التجار المسلمين، حتى فى أثناء الحروب الصليبية، والتى طورت من أوضاعها الاقتصادية وأنظمتها وتوجهاتها الاجتماعية، بالاستفادة مما وجدته من أوضاع تشجع التجارة الحرة فى العالم الاسلامى، الأمر الذى جعل هذه المدن تتخلص من ذلك القالب المتيبس للنظام الاجتماعى والاقتصادى القائم فى أوروبا العصر الوسيط. أمّا الرافد الثانى، وهو الرافد الأهم من سابقه، فقد نبع من داخل مجموعة فلاسفة اللاهوت أتباع القديس توما الأكوينى، والذين استقوا مواردهم الفكرية من أعمال فلاسفة العرب ومفكريهم" (انظر بريبرام ص ٢١). وهنا يمكن للمرء أنْ يرى مفتاحاً ما يفتح له الطريق للتعرف على كيفية نُشوء الفكر الاقتصادى عند فلاسفة اللاهوت وتطوره [٤].

ومع ذلك يبقى السؤال الحرج الدقيق على هذا النحو : لو أنّ التحليل الاقتصادى بدأ بجهود فلاسفة اللاهوت من أتباع القديس توما فكيف تسنى لهم أن يستوعبوا ويهضموا ويتمثلوا ذلك القدر الهائل والكم الغزير من الفكر فى قضايا الاقتصاد ومسائله (ناهيك عن غير ذلك من قضايا التطور الفكرى البَشَرى) فى خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر ؟

وفى هذا الصدد فان چورچ أوبريان "George O'Brien" ، فيما كتبه عن مسائل علم الاقتصاد فى العصور الوسطى، وذلك فى أحد أعماله فى عشرينيات القرن العشرين، قد استشهد بقول لعالم فرنسى معاصر يسمى چوردان "Jourdain" حيث يقول : أنه فحص الانتاج الفكرى الذى خلفه أشهر أعلام اللاهوت والفلسفة فيما قبل توما الأكوينى، مِنْ أمثال ألكوين "Alcuin" ورابانا‌س موراس "Rabanas Mouras" ، سكوتس اريجينس "Scotus Erigenus" ، وهينكمار "Hincmar"، وجربرت "Gerbert"، وسانت أنسلم "St. Anselm"، وأبيلارد "Abelard" ومع شدة تدقيقه وعنايته فى فحص ودراسة أعمالهم، الا أنه لم يجد مجرد فقرة واحدة تعطى انطباعاً بأنهم اهتموا بالقضايا المتصلة بتنمية الثروات المادية والتى كانوا يحتقرونها، أو تعطى انطباعاً بأن السعى لتحصيل الثروة وتنميتها شغل حيزا مناسبا، وسواء فى الحياة القومية لدول هذا العصر، أم فى الحياة الفردية لآحاد الناس، بحيث يكون هذا الموضوع مجالاً ثرياً

يتمكن الفيلسوف من معالجته وتأمله واستنباط ثمرات الفكر من دراسته له (انظر أوبريان ص ١٤). وهذا يعني أن فلاسفة اللاهوت في المرحلة السابقة على مدرسة توما الأكويني، لم يكن لديهم شيء يقولونه عن المسائل الاقتصادية، وبناءً على ذلك، لا يمكننا أن ننسب اليهم تأثيراً مارسوه على الفكر الاقتصادى لتوما الأكويني.

وان افتقاد الفكر المسيحي المبكر، فيما قبل العصور الوسطى، لمسائل الاقتصاد وخُلوه منها، لهو أمر يعترف به الباحثون بما فيهم شومبيتر نفسه. وقد كتب شومبيتر، وهو يرثى لهذا الوضع كتب يقول "أنه مهما كان تشخيص علماء الاجتماع للجوانب المادية فى الحياة المسيحية الأولى، فمن الواضح أن الكنيسة المسيحية فى ذاك الوقت لم تكن تهدف الى تحقيق اصلاح اجتماعي بأى معنى من المعاني، باستثناء ما يتصل بالاصلاح الخلقي للسلوك الفردى. وحتى بعد انتصار الكنيسة، والذى يمكن تأريخه بتاريخ صدور "مرسوم ميلان" الذى أصدره الأمبراطور قسطنطين سنة ٣١٣ ميلادية، لم تحاول الهجوم المباشر على النظام الاجتماعي القائم، أو على أى من مؤسساته الهامة. بل ان الكنيسة لم تقدم مجرد وعدٍ بحدوث رخاءٍ ونعيمٍ لأتباعها، سواء فى الدنيا أم فى الآخرة. لذلك فقد كان التعرف على "كيف" تعمل آليات الاقتصاد "ولماذا" تعمل بهذا الأسلوب، كان التعرف على مثل هذه المسائل وقتئذ أمراً غير ذِى بالٍ، سَواءً عند زعماء الكنيسة أم عند كتابها ومفكريها" ص (٧٢). والى جانب ذلك، يذهب شومبيتر الى أن القرن الثالث عشر الميلادى يتميز عن القرون السابقة عليه بثورته اللاهوتية الفلسفية التى أحدثها احياء وبعث "الفكر الأرسطي" ولكنه يرفض القول بأن التأثير الأرسطي هو وحده الذى صنع ذلك التراث الهائل على يد توما الأكويني. فيقول مؤكداً "انني لا أنسب السبب الرئيسي لما حدث فى القرن الثالث الميلادى من تطورات فكرية، لاطلاع المفكرين وقتها على كتابات أرسطو، ذلك لأن مثل هذه التطورات لم تنجم عن عوامل خارجة عن نطاق رجال ذاك القرن" (ص ٨٨).

أما الأمر الذى كان مطابقاً للواقع فى أيام شومبيتر، والذى أصبح يزداد وضوحاً منذ ذلك الوقت، فهو أن حركة القديس توما الأكويني للاصلاح اللاهوتي والفلسفي كانت نزعة كهنوتية أسهم فى تكوينها تراث متشابك عميق الطبقات، متنوع المشارب من الأصول الرومانية والأرسطية والأفلاطونية الحديثة، بجانب القدر الهائل من التأثيرات العربية الأسلامية. بيد أن شومبيتر يعترف اما صراحة واما ضمنيا بسائر هذه الروافد المؤثرة على هذه الحركة، ولكنه لا يعترف بالرافد العربي الاسلامى فحسب. ويبدو أنه

على وعي بتأثير الفكر العربي الاسلامي على مفكري اللاهوت وفلاسفته، وفي مقدمتهم توما الأكويني، وذلك كما يتضح من احدى عباراته الموجزة واحدى تعليقاته الهامشية المتصلة "بالوساطة" التي قام بها مفكرو العرب، في نقلهم تراث اليونان القديمة، وشرحه والتعليق عليه، حتى وصل الى أوروبا العصور الوسطى من خلال أعمال عدد كبير من الأعلام البارزين مثل ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٢)، وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨)، وابن ميمون (١٢٠٤ - ١١٣٥). وباستثناء هذه الاشارة، فقد اختار شومبيتر ألا يسترسل في دراسة هذه النقطة والتوسع فيها. وقد وصف بيرنارديللي "Bernardelli" موقف شومبيتر ذلك بأنه "أشد ما أصابه بالاحباط وخيبة الأمل"، وذلك لأن شومبيتر "لابد أن يكون على دراية تامة بتلك العملية الرائعة للانتقال الثقافي" بين العالم العربي وأوروبا، وأن شومبيتر بحصر نفسه داخل التعصب لأوروبا "قام بخطأ فادح جسيم، اذ استخف بذلك الثراء المتبدي في المحتوى التحليلي لاسهامات فقهاء العرب والمسلمين" (انظر بيرنارديللي، ص ٣٢٠).

ومن الواضح أن السبب الحقيقي لإغفال شومبيتر لدور مفكري العرب والمسلمين، لا يمكن عزوه لنقص فيما توافر له من أعمال هؤلاء المفكرين، وذلك لأن قدراً عظيم الوفرة من هذه الأعمال كان معروفاً وشائعاً منذ قبل ظهور شومبيتر بنحو قرن من الزمان، وكانت هذه المؤلفات تنشر باللغات الأوربية الرئيسية (والتي يجيدها شومبيتر)، كما صرح واضعو المؤلفات التي تتناول إسهامات المسلمين في بناء نهضة أوروبا، بأن جميع فلاسفة اللاهوت من أتباع توما الأكويني (والذين ذكرهم شومبيتر) قد تأثروا بلا استثناء بفقهاء المسلمين ومفكريهم (٥). وأسماء فلاسفة اللاهوت الذين ذكرهم شومبيتر هي : روبرت جروسيتست "Robert Grossetteste" ، والكساندر أوف هيلز "Alexander of Hales" ، وألبرتوس ماجنوس "Albertus Magnus" ، القديس توما الأكويني والقديس بونافنتورا "St.Bonaventura" ، ودونس سكوتوس "Duns Scotus" ، وروجربيكون "Roger Bacon"، ومارسيليوس أوف بادوا "Marsilius of Padua" وريتشارد أوف مدلتون "Richard of Middleton"، ونيكولاس أورزم "Nicholas Oresme"، وچوانس بوريدانوس "Joannes Buridanus". وثمة أسماء لفلاسفة ومفكرين غيرهم قد تأثروا بالفكر العربي الإسلامي، ومنهم على سبيل المثال : سايجر أوف برابانت "Siger of Brabant" ، وجون بكهام "John Peckham" ، وهنري أوف جانت "Henry of Gant" ، ووليام أوف أوكام "Williams of Oc-cam" ، ووالتر بورلي "Walter Burely" ، ووليام أوف أو ڤيرن "William of Auvergne" (وانظر كذلك للأسماء الواردة في مؤلفات كل من : أنفان "Anfa" ، وكالوس "Callus" ، وكوبلستون "Copleston"، وكرومبي "Crombie" ، وديورانت "Durant"، وهاموند Hammond, وهاريس Harris ولف Leff

ومايرز Meyers ، وسارتون Sarton، وشريف Sharif وشيخ Sheikh. ويقيناً لو أن شومبيتر راعى في تقديراته امكانية حدوث تأثيرات عربية رسلامية على الفكر الأوروبي الوسيط، لكان ذلك كفيلاً بأن يخفف من غُلوائه، فلا يصر على وجود ذلك "الانقطاع" في مسار التطور الفكرى الأوروبي حتى لو كان معارضاً للقول بامكانية وجود تأثيرات فكرية عربية اسلامية على الفكر الاقتصادى لفلاسفة اللاهوت، وحتى لو تصور البعض أن علماء الاسلام وفقهاذه كانوا "شراحا" أو "نَقَلة" للفكر الاغريقى ..

وأياً كانت الدوافع التى دفعت شومبيتر الى اغفال تأثير علماء العالم العربى الاسلامى، فان ما آل اليه هذا الاتجاه كان من أشد ما يؤسف له فى تاريخ الفكر الاقتصادى (٦). ولعل الشهرة التى نالها كتاب شومبيتر فى تاريخ الفكر الاقتصادى، والتى صار بها من المراجع المعتمد عليها، لعل ذلك كان سبباً فى استمرار ما يمكن أن نطلق عليه "البقعة المعتمة" "blind spot" فى تاريخ علم الاقتصاد. فاذا ما حاول المرء أن يتقصى الجزور الأولى للفكر الاقتصادى للقديس توما، وذلك كما فعل شومبيتر، فان المرء سوف يراجع مؤلفات الاكوينى مثل (Opera omnia - Summa Theologica - Summa contre Gentiles) فيجد أنها صريحة فى الاشارة الى فقهاء العرب والمسلمين من أمثال الفارابى، وابن سينا، وابن رشد، والغزالى. ورغم أن توما الأكوينى قد تكررت اشاراته الى علماء المسلمين ومفكريهم مرات ومرات فى كتبه، بحيث لا يمكن أن تفوت أى مطلع عليها، فان شومبيتر ومن ذهب مذهبه من المفكرين، قد تجاهلوا ذكر هؤلاء الفقهاء والمفكرين المسلمين، وكأنهم لم يلفتوا نظرهم أو يثيروا انتباههم. لذلك فان المرء ليعجب حين يجد أن عالماً ومفكراً كبيراً متميزاً من أنداد شومبيتر، هوچاكوب ڤينر "Jacob Viner" ، والذى يناقش فى مؤلفاته الأفكار الاقتصادية لدى فلاسفة اللاهوت الأكوينيين، وخاصة رائدهم القديس توما نفسه ، يوافق على مفهوم "الفجوة" ويقبل النظر الى القرون الواقعة بين الاغريق وتوما الأكوينى باعتبارها مجرد "فراغات" "blanks" (لا شىء فيها يستحق الذكر) .

وبالرغم من كل ماسبق ذكره، فان ثمه عدداً قليلاً من العلماء المعاصرين والمتخصصين فى تاريخ العصور الوسطى يرفضون فكرة شومبيتر عن "الفجوة الكبيرة" باعتبارها فكرة منافية لأبسط مقتضيات العقل. واليك نبذة من أقوال هؤلاء المتخصصين :

١ - "لا يمكن لأى دراس تاريخى لحضارة أوروبا الغربية، أن يعيد بناء وتنظيم تلك القيم العقلية التى أنتجتها المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى، ليكون منها لنفسه صورة دقيقة وواضحة، ما لم

يكن على ادراك واعٍ مستتير بأن الاسلام يظهر بصورة هائلة في وضوحها باعتبار فقهائه المصدر الأكبر لثقافة فلاسفة "اللاهوت" (انظر ثبت المراجع بتلر "Butler" ، ص٦٣).

٢ - "لا يمكننا اعتبار فلسفة اللاهوت التي دونها توما الأكويني، الا في ضوء الاعتراف بالتأثير الكامل لفلاسفة العرب الذين شرحوا وفسروا فلسفة أرسطو حتى استطاع توماس الأكويني أن يهضمها" (انظر هاريس "Harris" ص ٤٠).

٣ - "ان الحقيقة القائلة بأن توما الأكويني قد اشتق أفكاره ودوافعه من عدد كبير من المصادر، تقتضي أنه كان انتقائياً وليس له فلسفة متكاملة، كما تقتضي أنه كان يفتقد صفة الجِدّة والابتداع أو بمعنى آخر، انه كلماتوفر لنا قدراً أكبر من المعرفة بفلسفة أرسطو ، والفلسفة الاسلامية ، والفلسفة اليهودية ، وكذلك - وبالطبع - الفكر المسيحي السابق على عصر توما، تشككنا فيما هو من ابداع توما الأكويني نفسه ، هذا ان كان له ابداع خاصٌ به" (كوبلستون "Copleston" ص١٨١).

٤ - "وفي القرن الثاني عشر والثالث عشر، وهي البداية الأولى للنهضة الأوروبية، مارست الكتابات الفلسفية العربية تأثيراتٍ هامة طبعت الجهود التي بذلها كل من ألبرت الكبير "St. Albert Great" والقديس توما الأكويني... هذه التأثيرات لم تكن ذات طابع شامل وعميق فحسب، بل ظلت - الى حد ما - مستمرة متواصلة، ومتعددة الصور والأشكال" (رِستشر "Rescher" ص ١٥٦ ، ١٥٧).

٥ - "لقد ترك العربي بصمته العقلية وتأثيره الفكري على أوروبا الى وقتنا هذا . وقد قام العربي بهذا الانجاز منذ زمن بعيد، قبل اعتراف العالم المسيحي به مُضطراً فيما بعد، ذلك لأن العربي قد كتب اسمه على صفحات السماء بكتابةٍ لا يمكن مَحْوها، وذلك كما هو معروف لكل من يقرأ الأسماء العربية للنجوم والكواكب المكتوبة على الكرة السماوية (وهو مُجسمٌ تبين عليه أسماء الأجْرام السماوية) درابر "Draper"، ص٤٢، المجلد٢).

وفي الحقيقة، تمثل ما مارسته المعرفة العربية الاسلامية من تأثيرات ضخمة ومتنوعة وثرية على أوروبا القرون الوسطى، القاعدةَ الأساسية التي بنى عليها هاسِكنز Haskins كتابه المعنون بـ : "نهضة القرن الثاني عشر" The Renaissance of the Twelfth Cenhury.

## الفكر الاقتصادى لفقهاء المسلمين وانتقاله الى فلاسفة اللاهوت : صورة اجمالية

عند وصولنا الى هذه النقطة من البحث، نجد أنه من المناسب أن نقدم صورة اجمالية عامة وموجزة عن المكون الأساسى للأفكار الاقتصادية النابعة من تصورات واجتهادات فقهاء المسلمين السابقين على ظهور الفكر الاقتصادى لفلاسفة اللاهوت. كما أنه من المناسب – أيضاً – أن نقدم ما يشهد لانتقال تلك الأفكار من الفقهاء المسلمين الى فلاسفة اللاهوت. وفى الحقيقة، يمكننا البرهنة على أن جُهود العرب فى الفقه والمعرفة، والتى تأثرت فى بدايتها بالاطلاع على فلسفة الاغريق، ولكنها تطورت فيما بعد فى ضوء الاسلام والهاماته، ان ما أنجزه المسلمون من اجتهادات فكرية وفقهية لم يقتصر نورها على ارشاد فلاسفة اللاهوت فى تكوين اتجاههم الفكرى، بل أنها صارت جُزءاً أساسياً من مكونات الفلسفة اللاهوتية وكتابات أصحابها.

ويمكننا باستعراض سريع للمؤلفات المتصلة بهذا الموضوع، أن نتعرف على عَدَدٍ كبيرٍ من أعلام فقهاء العرب الذين أسهموا فى تكوين الاتجاه الفكرى لفلاسفة اللاهوت، سواءً أكان هؤلاء الأعلام من أبناء المشرق الاسلامى أم المغرب الاسلامى (٨). وكما كان الحال عند فلاسفة اللاهوت، كان السابقون عليهم من فقهاء المسلمين مشغولين باهتمامات روحية أوسع بكثير من مجرد الجوانب الاقتصادية للحياة، لذلك لم تكن الاهتمامات الاقتصادية هى المحور أو المركز فى تفكير هؤلاء الفقهاء الاسلاميين، ولا فى تفكير أولئك الفلاسفة اللاهوتيين. من أجل ذلك فان المرء يجد فى كتاباتهم جميعاً شكلاً من أشكال الاستدلال الفلسفى العقائدى، وليس مضموناً اقتصادياً صرفاً كما نعهده اليوم فى موضوع الاقتصاد، بمعنى أنه لن يعثر المرء فى كتاباتهم على تلك المبادىء الاقتصادية المجردة، والنماذج الاقتصادية العملية، والتى يجدها فى الكتابات الاقتصادية المعاصرة. والسبب فى ذلك يرجع الى أن جوهر النظام الأخلاقى للفقه الاسلامى والمسيحى قائم على أن كل تصرفات البشر وسائر جوانب حياتهم، بما فيها الجانب الاقتصادى، انما تستهدف غايةً روحيةً واحدة وهى : النجاة فى الدنيا والآخرة بابتغاء مرضاة الله. ولهذا لم يكن الفكر الاقتصادى الصادر عن فقهاء الاسلام والعرب ولا الفكر الاقتصادى الصادر عن فلاسفة اللاهوت الأوروبيين، مبسوطاً على نحو تفصيلىٍ فى كُتب تخصص لموضوعاته وحدها، وذلك لأن مثل هذه المعالجة التجزيئية لهذه الموضوعات الاقتصادية بمعزل عن الين وفقه، كانت أمراً غير مقبول عند كلا الفريقين، لأنها كانت تخالف ما استقروا عليه من مبدأ "وحدة المعرفة" باعتباره المبدأ الأساسى والجوهرى للتعلم.

وإليك بعض المقتطفات الاقتصادية المختصرة عن أربعة فقط من فقهاء العرب، وهى مستقاه من قائمة تحوى على الأقل ثلاثين اسماً من هؤلاء الفقهاء فيما بين سنتى ٧٠٠ - ١٤٠٠ ميلادية :

١ - أبو يوسف (٧٣١م - ٧٩٣م). وكانت الفكرة الرئيسية فى أعمال هذه الفقيه مُرتبطة بالمسئوليات الاقتصادية للحكام، لهذا السبب، كانت أغلب دراسات أبى يوسف تتصل بالعلاقات الزراعية، وبسياسة تحصيل الموارد المالية للدولة. وقد كان يفضل أن تأخُذ الدولة حِصّةً معينة مِنَ الانتاج الزراعى من الفلاحين كمصدر من مصادر الدخل للدولة، باعتبار أن هذا الاجراء أفضل من فرضها مبلغاً ثابتاً من المال يؤخذ كايجار للأرض الزراعية. وقد كان هذا الاجراء - عند أبى يوسف - أقرب الى العدالة، وأدعى الى المساعدة على تحصيل دخل أكبر للدولة، لأنه يساعد على التوسع فى الأراضى الزراعية. كما طرح أبو يوسف مبادىء معينة رأى وجوب مراعاتها فى سياسة تحصيل الموارد المالية للدولة، تعتبر سابقةً من الناحية الزمانية لتلك المبادىء التى ناقشها الاقتصاديون الكلاسيكيون بعدها بقرون عديدة، والتى يطلق عليها غالباً مصطلح "مبادىء الضرائب" "Canons of taxation" . وقد ناقش أبو يوسف قضايا هامة فى هذا المجال كقضية القدرة على دفع الضرائب، وقضية معقولية الضرائب وملاءمتها لمصالح دافعى الضرائب، وقضية السياسة المالية للدولة فى تحصيل الضرائب. ويناقش أبو يوسف كذلك الحاجة الى توفير البنية الأساسية الاجتماعية الاقتصادية اللازمة لادارة شئون الاقتصاد فى الدولة (كالطرق ، والكبارى ، والقنوات .. .. الخ). وهو يؤكد على أهمية دُور السوق الحرة، وذلك داخل اطار الالتزام بأحكام الشريعة الاسلامية، كما يرفض أن تتدخل السلطة الادارية للدولة فى الأسعار بمحاولة تعيينها أو تثبيتها، هذا مع تسليمه بأن تدخل السلطة الادارية للدولة لتنظيم شئون السوق، قد يكون مطلوباً فى بعض الأحيان، وذلك لحماية المجتمع من محاولات بعض التجار لاخفاء السلع وتخزينها، تمهيداً لاحتكارها، ولغير ذلك من الممارسات اللاأخلاقية، والتى على رأسها الاحتكار الرأسمالى.

٢ - أحمد بن حنبل (٧٨٠م - ٨٥٥م). باعتباره المؤسس الأول للمذهب الفقهى الرابع فى تاريخ الفقه الاسلامى، ناقش أحمد بن حنبل عدداً كبيراً من مسائل الاقتصاد، كمسألة تعزيز وتدعيم ظروف الرخاء الاجتماعى الاقتصادى (أو بلغة الفقهاء : تحقيق المصلحة العامة)، وهى القضية التى

أفاض فى بحثها ودراسة جوانبها التفصيلية، والتى أكد فيها على ضرورة وجود قدر أكبر من المرونة والواقعية فيما يتصل بالتعامل مع شئون الاقتصاد المتغيرة. وقد تكلم مؤيداً لمبدأ تحقيق العدالة التنافسية لقوى السوق، والتى تكفل تحقيق المصالح لكافة أطراف التعامل، مما يمنع من ظهور الاحتكار الرأسمالى الضار بالجميع، ذلك الاحتكار الذى لو ظهر لوجب على الدولة أن تتدخل لمنعه وعلاج الأوضاع التى تسببت فى ظهوره. كما أيد اعطاء أقصى الحريات للأفراد ليتعاقدوا فيما بينهم، وليقوموا بالمشروعات التجارية المشتركة، وفى هذه المسألة (مسألة المشروعات المشتركة) كان يُحبذ أن تذكر شروط التعاقد بين الشركاء، وينّص عليها فى عَقْد الشركة، وهو الموضوع الذى لم يشترط أو يوجبه غيره من الفقهاء.

٣ - أبو محمد بن حزم (مات سنة ١٠٦٤م) كان أبو محمد بن حزم ضليعاً فى الفقه والتشريع، وكان مذهبه الفريد فى فهم المسائل الفقهية، مذهباً رافضاً للأخذ بالقياس العقلى فى استنباط الأحكام. أما فى ثروته الفكرية فى شئون الاقتصاد، فقد كان ذا بصيرة نافذةٍ جعلته يناقش كثيراً من تبعات الدولة ومسئوليتها الشاملة فى هذا المجال، فناقش مختلف الوسائل والاجراءات التى تكفل ازالة الفقر وتضمن اقامة العدالة الاجتماعية الاقتصادية، من خلال اعادة توزيع الثروات توزيعاً عادلاً. بجانب ذلك كان ابن حزم هو الفقيه الوحيد من بين فقهاء المذاهب الأربعة الذى حَظر ايجار الأرض الزراعية، وذلك لأنه كان يرى أن مالك الأرض الزراعية يتعين عليه أن يتولى زراعة أرضه بنفسه، أو يَدْخُل فى عقد مع طرفٍ آخر، يلتزمان بمقتضاه بنظامٍ لاقتسام المحصول الزراعى بينهما. ولهذا السبب ذهب بعض المعاصرين الى وصفه بأنه فقيه اشتراكى، وفى هذه النقطة نرى أنه من الواجب أن نشير الى أن جمهور الفقهاء المسلمين يسمحون بايجار الأرض الزراعية، ولا يحظرونها كما فعل ابن حزم.

٤ - أبو حامد الغزالى (١٠٥٨م - ١١١١م). وقد سَمّاهُ "Watt" "أعظم المسلمين بَعد محمد" (انظر وات "Watt"، ١٩٦٤ ص٧ من مقدمة الكتاب). واذا نظرنا الى الفترة السابقة على حلول القرن الثالث عشر الميلادى، والذى شهد ظهور فلاسفة اللاهوت الأوروبيين من أتباع توما الأكوينى، لوجدنا أن الامام الغزالى يكاد يكون أشهْرَ الفقهاء ممن ناقش مسائل الاقتصاد مناقشة متوسعة وشاملة. وفى الحقيقة فان قِطاعاً كبيراً من كتابه المرجعى الكبير "احياء علوم الدين" قد

خُصص بصفة أساسية لدراسة القضايا الاقتصادية، مثل حرية التبادل والتعامل التجارى فى السوق، ومستويات الانتاج والفقر وتوزيع الدخول، وتقسم العمل، والتجارة بين المدن، والسياسة المالية للدولة، والمبادىء التى ينبغى على الحكام الالتزام بها لتحقيق ادارة حكومية جيدة، والربا، والمقايضة، والحاجة الى النقود، وتزييف النقود، وتخفيض قيمة العملات (متقدماً بقرون عديدة على عالم الاقتصاد جريشام "Gresham" ، الذى اعتاد الناس أن ينسبوا اليه عادة أنه أول من توصل الى القاعدة التى سُميت فيما بعد باسم "قانون جريشام" كما ناقش الغزالى أخلاقيات العمل بالسوق، وغير ذلك من الموضوعات ذات الطابع الاقتصادى الصميم (انظر غضنفر اصلاحى لمزيد من التفاصيل "Ghazanfer - Islahi".

وقد كان ثمه غير هؤلاء الفقهاء الأربعة المذكورين بعاليه من الأعلام البارزين فى القرون الوسطى فى العالم الاسلامى، ممن كتبوا فى مسائل الاقتصاد نخص بالذكر منهم ابن تيمية (١٢٦٣ – ١٣٢٨)، وابن القيم (١٢٩٢ – ١٣٥٠)، وابن خلدون (١٣٣٢ – ١٤٠٤) ومع ذلك وبالرغم من أن كل واحدٍ من هؤلاء الفقهاء كان يعتمد بصورة واضحة على من سَبقه من الفقهاء، الا أنهم يبدون فى صورة معاصرةٍ من الناحية الزمنية لفلاسفة اللاهوت الأوروبيين من أتباع توما الأكوينى، أما بن خلدون فيأتى زمانه بعدهم، لهذا فيمكننا القول بأن الفلاسفة اللاهوتيين فى أوروبا ممن ظهروا قبل سنة ١٢٠٠ ميلادية (وأولهم توما الأكوينى) لم يتأثروا بالكتابات التى كتبها هؤلاء الفقهاء (ابن تيمية ، وابن القيم ، وابن خلدون).

ولعله من النافع لنا فيهذا السياق أن نشير الى بحث ممتاز عن الفكر الاقتصادى لابن خلدون وضعه ج. شبنجلر "J. Spengler". ويمثل هذا البحث عُدولاً عن الآراء التى كان يراها شبنجلر من قبل، والتى سجلها فى أعماله. وفى هذا البحث وقبل مناقشة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون، قدم شبنجلر لمحة سريعةً عن الفكر الاقصادى لعددٍ آخر من افقهاء المسلمين، الذين كتبوا فى شئون الاقصاد فى هذه القرون "الخاوية" والذين تُرجمت أعمالهم من العربية الى اللاتينية، ابتداء من القرن الحادى عشر الميلادى فصاعداً . وقد اكتشف شبنجلر أن هؤلاء الفقهاء قد عالجوا أهم قضايا الاقصاد المشابهة للقضايا التى أوردناها فى الفقرات السابقة.

بينما يستشعر المرء فى بحث شبنجلر شيئاً من النزعة الاستشراقية (التى تميل الى الاقلال من شأن اسهامات المسلمين فى مجالات الفكر والعلم)* نجد أنه – مع ذلك – يوافق على أن "معرفة ابن خلدون بعلم الاقتصاد تفوق وتتجاوز بكثير تلك المعرفة الموجودة" فى تراث الاغريق. بل أنه يُصرح قائلاً : "ان المرء

* المترجم

يجد نفسه مضطراً الى الاقرار بأنه بالمقارنة بين الأفكار الاقتصادية لابن خلدون، وتلك الأفكار الراسخة فى الكتابات الأخلاقية الفلسفية لغيره من المسلمين، ليقر بأن المعرفة بالسلوك الاقتصادى فى بعض الأوساط والدوائر (الفقهية) كانت معرفة فى غاية العظمة والاتساع، وعلى ذلك فعلى المرء أن يعود لتلك الكتابات التى دونها هؤلاء الفقهاء ذوى المعرفة والخبرة الثمينة، اذا ما كان راغباً فى التعرف على الوضع الحقيقى للمعرفة الاقتصادية عند المسلمين" (شبنجلر ص٣٠٤). يمكن أن نضيف اليه أن المعرفة الاقتصادية الواسعة والعميقة التى كان يتصف بها ابن خلدون كانت متاحة ومعروفة فى شكل أو آخر لأوائل فلاسفة اللاهوت من أتباع توما الاكوينى، كما كانت متاحة للمعاصرين منهم لابن خلدون، وللاحقين من بعدهم كذلك. وهذه الحقيقة تتضح بجلاء من مجرد نظرة استكشافية سريعة فى التاريخ الفكرى للعصور الوسطى. ذلك أنه عندما بدأت أوروبا تهتم بالعلم والفلسفة خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى، فان العالم العربى الاسلامى فى ذلك الوقت كان قد بلغ القمة العليا فى هذه المجالات، أما أوروبا الناشئة فقد كانت تواقة الى أن تتعلم لتصل الى ما وصل اليه المسلمون، وقد تعلمت أوربا من المسلمين، واتخذ انتقال المعرفة أشكالاً متعددة ..

وأول هذه الأشكال، أنه فى خلال القرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر، سافر عدد من علماء أوروبا مثل قسطنطين الأفريقى "Constantine the African"، (وادلارد البانى) "Adelard of Bath" الى البلاد العربية، وتعلموا اللغة العربية، وعادوا الى أوروبا ومعهم ماحصلوه من معرفة اكتسبوها من العرب والمسلمين.

وثانى هذه الأشكال، أنه فى خلال هذه الفترة كانت أعداد كبيرة من الطلاب الدارسين من ايطاليا، وأسبانيا، وجنوبى فرنسا يحضرون بانتظام تلك الحلقات الدراسية التى كان يعقدها علماء المسلمين، حتى يتعلموا على أيديهم الرياضيات، والفلسفة، والطب، وعلوم الفلك والجغرافيا ، والجيولوجيا وغيرها من العلوم والمعارف، ثم انهم بعد حضورهم لمناهج دراسية محددة يُصبحون مرشحين لدرجة من درجات التخصص العلمى (كالأستاذية ونحوها) فيعينون مُعلمين فى الجامعات الغربية الأولى، والتى تبناها الأوربيون ونظموا دراستها فى نفس نظام الحلقات الدراسية عند علماء المسلمين" (شريف "Sharif" ص١٣٦٧). وقد كانت البواكير الأولى من قاعات المحاضرات فى الجامعات الأوروبية الناشئة قد بدأ انشاؤها فى مُدن أوربية متعددة مثل نابلى، وبادوا، وساليرنو، وتولوز، وسالامانكا، وأكسفورد، ومونبلييه، وباريس. ثم حدث بعد ذلك

أن أنشأ مجلس ڤيينا "The Council of Vienna" فى سنة ١٣١١ عدداً من مدارس اللغات الشرقية، وذلك بناءً على طلب تقدم به رايموندلول "Raymund Lull" (١٢٣٢ - ١٣١٥)، وقد كان سبق له أن ساح فى بلاد العالم العربى سياحاتٍ علمية عميقة، وتعلم اللغة العربية وأتقنها، وكتب عَدداً كبيراً من الأعمال بهذه اللغة، وذلك بهدف "نشر الأفكار الدينية للكنيسة بين سكان البلاد العربية من المسلمين واليهود" (ديورانت "Durant"، ص ٩٠٩).

وثالث هذه الأشكال التى انتقلت خلالها المعرفة الى الأوروبيين من المسلمين، هى حركة الترجمة الواسعة، فابتداء من القرن الحادى عشر وحتى نهاية القرن الرابع عشر، نشطت الترجمة التى نقلت أعمال علماء العرب والمسلمين وفقهائهم وفلاسفتهم الى اللغة اللاتينية، ولم يقتصر الأمر على تلك الأعمال التى كُتبت باللغة العربية، بل شملت كذلك تلك الأعمال تُرجمت قبل ذلك من العربية الى العبرية. "وكان التيار الذى حمل الفكر الاسلامى من منابعه الأولى والمكتوبة باللغة العربية وصبه فى العالم المسيحى، هو تيار الترجمة من العربية الى اللاتينية (انظر ديورانت ص ٩١٠). وقد أخذت "حركة الترجمة" هذه فى الظهور والانتشار فى كل من أسبانيا، وايطاليا، وفرنسا، ومن أعلام "المترجمين العلماء"، الذين نكرهم مؤرخو العصور الوسطى كان ادلارد الباثى، وقسطنطين الأفريقى، وميتشيل سكوت "Michael Scot" ، وهرمان الجرمانى "Herman the German" ، ودومونيك جانديسيلافى "Dominic Gundisilavi" ، وجون الابيلى "John of Seville" ، وبلاتو أوف تريڤولى "Plato of Trevoli" ، ووليام أوف لونا "William of Luna" ، وجيرار الكريمونى "Gerard of Cremona" ، وألفرد أوف ساريشيل "Alfred of Sareshel" ، وغيرهم كثيرون. وكان الكثير من هؤلاء العلماء ممن يستطيعون قراءة اللغة العربية والكتابة بها، وكانوا الى جانب ذلك متمكنين من لغاتٍ أخرى فى هذا المجال من مجالات المعرفة (كالفارسية، والعبرية، واللاتينية) (انظر شريف "Sharif" ، وديورانت "Durant" ، ومايرز "Myers"). وانه لمن الحقائق الثابتة فى هذا الشأن أن الراهب الفرنسيسكانى رُوجر بيكون "Roger Bacon" (١٢١٤ - ١٢٩٤) كان ذا ثقافة عربية متمكنة. ولقد كان الأثر الخطير الذى أحدثته حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية فى أوروبا، هو الذى حدا بجوردون لِف "Gordon Leff" الى أن يقول : "كان الفارق الفكرى والعقلى بين القرن الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين، فى أوضح معانيه وأوسع دلالاته، هو الفارق بين الانعزال عن العالم الاسلامى والاتصال به" (انظر لف leff ص ١٤١). بل ان أثر

هذه الحركة ذهب الى أبعد من ذلك، ففى خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، كان فلاسفة اللاهوت الذين درسوه باللغة اللاتينية، متأثرين بطريقة غير مباشرة بالكتابات التى دونها أسلافهم اللاتين السابقون عليهم، (انظر كرومبى Grombie ص٣٠).

وفى خاتمة ذكر هذه الأشكال التى اتخذتها المعرفة فى انتقالها من المسلمين الى أوروبا، فان ثمه مصدراً هاماً آخر أثر على انتقال المعرفة من المسلمين الى الأوروبيين، وهو الانتقال الشفوى لهذه المعرفة، ذلك الانتقال الذى لا يتوافر لنا بشأنه من الأعمال والدراسات الموثقة الا الشىء القليل. وبخصوص الانتقال الشفوى للمعرفة يذهب تشيجنى "Chejne" بعد أن تتبع الروابط بين فكر العرب وأسبان القرون الوسطى وأوروبا الى أن هذا النوع من أنواع انتقال المعرفة كان واضحاً - بصفة خاصة - فى مجال أسماء الأشياء والمواد، حيث تبادل كل من المسلمين والأوروبيين عدداً وافراً من أسماء الأشياء والمواد، فنقلها كل فريق منهم من لغة الآخر الى لغته" (انظر تشيجنى ص ١١). أضف الى ذلك "أن الانتقال الشفوى للمعرفة من المسلمين الى الأوروبيين كان يتم عن طريق الاتصال المستمر الدائم بين المسلمين والمسيحيين، خاصة وأن هؤلاء المسيحيين (الأوروبيين) لم تكن مسألة التواصل بينهم وبين المسلمين تُشكل عَقبة كأداء، وذلك نظراً لأن ظاهرة ازدواج اللغة فى أسبانيا كانت فى ذلك الوقت ظاهرة شائعة. وما ذلك الأمر بعجيب، فان ثمانية قرون أو أكثر من ذلك التواصل القوى الوثيق بين البشر فى مجتمع واحد (هو المجتمع الأسبانى تحت الحكم العربى) ليكفى أن يكون فى حد ذاته سبباً مفضياً الى كل من التفاعل الثقافى والاستمرارية الثقافية للمعرفة الاسلامية... فعند وضع هذا الاعتبار فى الحُسبان والتقدير، نجد أن التواصل الشفوى للمعرفة، يستحق مزيداً من الاهتمام، خاصة وأن هذا الانتقال الشفوى لم يقتصر على اسبانيا وحدها بل تخطى حدودها الى ما ورائها من بلاد أوروبا" (انظر تشيجنى ص ١٢٠).

وبالرغم من كل ما سبق ذكره، يمكن للمرء أن يطرح هذا السؤال : اذا كان فقهاء العرب والمسلمين قد أثروا على فلاسفة اللاهوت فى مجالات الفلسفة، والعلوم، والأخلاق، فما هو قدر تأثيرهم عليهم فى مجال الفكر الاقتصادى ؟ ان نظرة فاحصةً موضوعيةً للحقائق التاريخية فى هذا الشأن، سوف تُفضى بالمرء الى أن يخرج بنتيجة يقينية، مُفادُها أن تأثير فقهاء المسلمين فى مجال الفكر الاقتصادى كان أعظم وأهم بكثير مما ناله من اعتراف بصفة عامة. ففى حقيقة الأمر، كانت الفرصة التى أتيحت للفكر الاقتصادى لفقهاء المسلمين ليؤثر على أوروبا العصور الوسطى، أعظم وأوسع من تلك الفرصة التى أتيحت للفلسفة العربية أو العلوم العربية للتأثير على أوروبا.

وكما سبق لنا أن ذكرنا من قبل، كان مجموع الموروث الفقهي والفكري للعصور الوسطى، سواءً أكان اسلامياً أم مسيحياً، عَربياً أم أوروبياً، مؤسساً على مبدأ "وحدة المعرفة" "Unity of knowledge"، وكان علم الاقتصاد في حدود ما يعنيه من مفهوم ودلالة جُزءاً من الفلسفة الأخلاقية، والتي بمقتضاها كان الانسان يُقيم بانسانيته وليس بمقدار ما يملكه من أشياء، كما كان الهدف الأقصى وغاية الغايات من جميع مظاهر السلوك البشرى، هى ابتغاء مرضاة الله والنجاة من عذاب الآخرة والفوز بنعيمها" (٩).

وبجانب الترجمة والانتقال الشفوى، كان يوجد شكلان آخران، أو مساران تدفقت عَبرها الأفكار الاقتصادية من بلاد الاسلام الى أوروبا، والمسار الأول هو مسار التبادل التجارى، والمسار الثانى هو مسار الانتقال الثقافى للنظم والعمليات الاقتصادية الى المجتمعات الأوروبية قبل الحروب الصليبية وبعدها.(١٠)

أما بخصوص التبادل التجارى، فقد بين عدد كبير من الكتاب كيف أن التبادل التجارى بين العالم العربى وأوروبا كان يتم عبر أراضى روسيا وبولندا، وشواطىء بحر البلطيق، وكان يصل الى بلاد شبه الجزيرة الاسكندناقية (السويد، والنرويج) والى بلاد أوروبا الوسطى الشمالية، بل والى جزيرة آيسلندا (انظر كوك "Cook"، ودرابر "Draper"، وهيتون "Heaton"، على سبيل المثال). ومع هذا التبادل التجارى بين العالم العربى وأوروبا تم انتقال الأنظمة والعمليات الاقتصادية، وهو الموضوع الذى يشير اليه كارل بريبرام كما سبق أن ذكرنا من قبل. ولم يقتصر انتقال الأنظمة والعمليات الاقتصادية على تداول العُملات العربية وانتقالها من البلاد العربية الى أوروبا وشيوع استعمالها الحر فى أوروبا القرون الوسطى، بل شمل كذلك انتقال العديد من أساليب وطرق التجارة، وكذلك انتقال الروح التجارية المعتمدة على الاقدام والشجاعة والجسارة فى ارتياد مصادر الأرزاق. أضف الى ذلك أن ثمه عنصر فعال آخر، هو عنصر "تأثير العرض الجيد للسلع" بدأ ينتشر فى أوروبا نتيجة لورود العديد من البضائع والسلع الجديدة عليها، من بلاد العالم الاسلامى (انظر كوك Cook ص ٢١٩).

أما روح الاقدام والجسارة فى ارتياد مصادر الكسب والأرباح فقد سبق لفقهاء المسلمين أن حثوا عليها ورغبوا فيها، وجعلوها الاعتبار المهيمن على النشاط التجارى والحارس على مصالحه. "وقد كان علماء المسلمين فى تلك الفترة يميلون بالفعل الى تأييد الروح التجارية فى ادارة الدولة (والمسماة فيما بعد بالنزعة المركنتيلية "Mercantilism" (وهى كلمة تعبر عن ذلك النظام الاقتصادى التى نشأ فى أوروبا فى القرون الوسطى مصاحباً لتحلل النظام الاقطاعى، وكان القصد منها تعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم

الحكومى الصارم لكل الاقتصاد الوطنى، وانتهاج سياسات تهدف الى تطوير الزراعة والصناعة، وانشاء الكيانات الاحتكارية للتجارة الخارجية)*. وقد كان ميل علماء المسلمين الى تأييد الروح التجارية والحث عليها والترغيب فيها، أكثر ظهوراً وصراحة مما كان لدى الأوروبيين المسيحيين... وكان السبب فى ذلك هو أن الكثير من الكتابات الفقهية الاسلامية المبكرة، كتبت فى داخل بيئة ومنظومة اجتماعية تؤيد هذه الروح وتعمل على أساسها". (انظر كوك، ص ٢٢٦).

وزد على ما سلف ذكره، أن يودوڤيتش Udovitch يعلن عن اكتشافه لعقد من عُقود المضاربة تم فى القرن الخامس عشر الميلادى بين أحد تجار مدينة البندقية وبين أحد التجار العرب من سكان مدينة الاسكندرية (١١). وكانت عُقود المضاربة التجارية وغيرها من العقود التجارية، تنتمى فى أصل نشأتها الى العالم العربى الاسلامى، ثم انتشرت منه الى أوروبا اللاتينية، سواء عن طريق الاتصالات التجارية أم عن طريق ما كتبه فقهاء المسلمين فى مؤلفاتهم (والتى تُرجمت فيما بعد الى اللاتينية). وبالمثل من ذلك، فقد ساعد ظهور العديد من الأدوات والوسائل والأنظمة التجارية الأخرى على تطوير التجارة والتبادل داخل دول أوروبا، وكنموذج لهذه الأدوات والوسائل والأنظمة التجارية، نذكر الفواتير والكمبيالات (أو السفتجة عند العرب)، وخطابات الضمان (أو الحوالة)، والمراكز التجارية المتخصصة (أو الفندق فى أصل استعماله عند العرب)، والبنوك الخاصة فى صورتها المبكرة (أو نظام المعونة عند العرب). وفى نفس هذا الاتجاه، يؤكد كرامرز Kramers تأكيداً يصل الى حد القطع واليقين، أن وثيقة الاقرار بالدين وهى المسماه "IOU" يُرجح أنها أشتقت اسمها من الكلمة العربية "صك"، والتى تطورت على ألسنة الأوروبيين الى كلمة "شيك" (انظر كرامرز، ص ١٠٢). ولا يقتصر كرامرز على تعقب الأصول العربية للعديد من المصطلحات التجارية الأخرى، بل يتكلم عن "تلك الطرق المتعددة، التى أدت عن طريقها العلاقات التجارية الى التعاون الوثيق بين المسلمين والمسيحيين (كرامرز، ص١٠٢).

وإلى هنا تحاول هذه المناقشة أن تبرهن على أن الفرص كانت متاحة أمام فلاسفة اللاهوت فى القرن الثالث عشر الميلادى فى صورة ما توافر لديهم من مصدر ثرى ضخم من الأفكار الاقتصادية، والأنظمة الاقتصادية، والعمليات الاقتصادية، والتى كان بمقدورهم أن يستعيروها من العالم العربى، ويتمثلوها فى اقتصادهم، ويسجلوها فى كتاباتهم اللاهوتية الفلسفية. ومع ذلك فربما سأل سائل: لماذا لا يعثر المرء فى كتابات هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين، الا على قدر يسير فحسب من ذكر لكتب الفقهاء المسلمين والاشارة اليها؟

---

* المترجم.

وثمه أسباب عديدة لتفسير الندرة الشديدة فى ذكر مراجع الفقهاء المسلمين أو الاشارة اليها فى كتب فلاسفة اللاهوت. وأول هذه الأسباب : وجود الموقف الدينى لهؤلاء الفلاسفة تجاه الاسلام بصفة عامة، وتجاه فقهاء العرب بصفة خاصة. وتمثل فترة الحروب الصليبية والتى سجلها التاريخ تسجيلاً مُفصلاً، كما تمثله فى عصرنا الحالى حركة "الاستشراق" Qrientalism المعاصرة (انظر بكنجهام "Bekingham"، ودانيل "Daniel"، وسد "Said"، ووايت "White"، على سبيل المثال). ويمكن للمرء كذلك أن يرجع أن اصرار شومبيتر على فكرته عن "الفجوة الكبيرة" والقرون الخاوية يمثل مظهراً لهذا الموقف الذى وقفه فلاسفة اللاهوت من قبل تجاه الفقه الاسلامى (١٢). وفوق ذلك فان من الحقائق الثابتة المقررة، أن فلاسفة اللاهوت كانوا على وعى تام وفهم دقيق للاسلام ولآراء فقهاء المسلمين وفلاسفتهم أمثال ابن سينا، وابن رشد على الأخص، ولكن فلاسفة اللاهوت كانوا يرون أن الاسلام وتراث فقهائه وفلاسفته، يشكل تهديدات خطيرة للعقيدة المسيحية. وكشاهد على هذه المخاوف، نجد تلك القائمة المكونة من ٢١٩ اتهاماً (والتى كانوا يطلقون عليها "مرضفات ابن رشد") والتى نشرها فى سنة ١٢٧٧ اتيين تيمبييه "Etienne Tempier"، أسقف باريس (انظر ديورانت) ص ٩٥٧ -٩٥٨). وقد أدت الموجات المتلاحقة من حركات الترجمة من اللغة العربية الى اللاتينية "فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر وما جلبه من اكتشاف للفلسفات الاغريقية والفلسفات الاسلامية، واطلاع على ما تمثله هذه الفلسفات من تحديات لمخالفتها للفلسفة المسيحية، الى مخاوف الأوروبيين من أن تُهدد هذه الفلسفات باكتساح كامل للعقيدة التى يدين بها العالم المسيحى، ما لم تكن المسيحية قادرة على أن تبنى لنفسها فلسفة مضادة لتلك الفلسفات (انظر ديورانت ص ٩٤٩).

ويستمر ديورانت قائلاً "أن توما الأكوينى توصل الى أن يكتب مؤلفاته الشاملة فى اللاهوت المسيحى، ليوقف ذلك التدهور والانهيار الذى "صاب العقيدة الدينية المسيحية، من جراء ادخال الشروح والتفسيرات العربية التى وضعها ابن رشد على مؤلفات أرسطو، وفى الحقيقة يمكننا أن نعزو ذلك الجهد الكبير الى بذله توما الأكوينى فى تصنيف مؤلفاته اللاهوتية، ليس الى حُبه لأرسطو ولكن الى خوفه من ابن رشد (انظر ديورانت ص ٩٥٤).

ونتيجة لذلك كان توما الأكوينى قادراً على أن يتغلب على خوفه من ابن رشد، وذلك باعتماده الكامل على فلسفة الامام الغزالى (التى كان مشهوراً عنها مخالفتها لفلسفة ابن رشد). وطبقاً لما يقوله مايرز فانه

"حيث كان الغزالى يضع العلم والفلسفة والعقل فى مرتبة أدنى من الوحى الالهى والمعتقد الدينى، فقد تقبل فلاسفة اللاهوت هذا الموقف الفكرى للغزالى، الذى صار بعد ذلك السمة المميزة لمعظم فلسفة القرون الوسطى فى أوروبا" (انظر مايرز ص ٣٩ - ٤٠) (١٣).

أما چورچى Juri فهو أكثر تفصيلاً فى هذه النقطة، حيث يؤكد أن "توما الأكوينى التزم بموقف الغزالى وبمؤلفه الكبير فى احياء علوم الدين، فى حديثه عن العقيدة المسيحية، وفى مواضع أخرى من كتابه فى "علم اللاهوت" (انظر موسوعة كوليير، Collier's Encyclopedia، ص٢١٣ ، مجلد ١٢). وفى الحقيقة كان كتاب الغزالى "تهافت الفلاسفة" مُوجها فى المقام الأول ضد أرسطو العرب ابن سينا، الذى كانت نزعته فى تقديم العقل على الوحى فى امكانية التعرف على الحقيقة الدينية، بمثابة تحد للاسلام، كما كانت بمثابة تهديد للعقيدة المسيحية لأوروبا اللاتينية. وفى ظل هذه البيئة التى تتضاد فيها المواقف والفلسفات الدينية الاجتماعية، لم يكن من المعقول أن يعتمد الأوروبيون اعتماداً صريحاً على المصادر العربية الاسلامية "المخالفة" لعقيدتهم، وذلك لأن العالم المسيحى كان يعانى من متاعبه واضطراباته الداخلية.

ومن الأسباب التى تفسر الندرة الشديدة فى ذكر كُتب الفقهاء المسلمين ومراجعاتهم فى كتابات فلاسفة اللاهوت، ما يجب التنبيه اليه من أن اقتباس المعرفة من الآخرين بدون الاعتراف بحقوقهم لم يكن شيئاً نادر الحدوث من قبل فلاسفة اللاهوت وغيرهم من المفكرين فى ذاك الوقت، بما فيهم بعض مفكرى العرب، اذ لم تكن "حقوق المؤلف" بمصطلح القرن العشرين قد عُرفت بعد. ومن شواهد ذلك أن الراهب الدومينيكى الأسبانى رايموند مارتن Raymond Martin، والذى كان علماً من كبار المعاصرين لتوما الأكوينى، قام بنقل أجزاء كثيرة من كتب الامام الغزالى : "التهافت" ،"ومقاصد الفلاسفة" ،"والمنقذ من الضلال" ، "ومشكاة الأنوار"، "واحياء علوم الدين"، بدون أن يشير الى ذلك أدنى اشارة. (انظر شريف Sharif ص ١١ - ١٢). ومع ذلك فان القديس توما الأكوينى كان استثناءً من هذه الظاهرة، لأنه كان بامكانه أن ينقل من كتب ابن سينا، وابن رشد، والغزالى، وغيرهم، رغم أن فلاسفة اللاهوت كانوا يرفضون تلك الأفكار التى كانت تتعارض مع التعاليم المسيحية، ويتبنون تلك الأفكار التى كانت تبدو متوافقة مع تلك التعاليم، وذلك كما يقول مايرز. وفوق ذلك فقد جعل ألبرتوس ماجنوس Albertus Magnus وتلميذه القديس توما الأكوينى، "جعلا الغاية القصوى لجهودهما هى أن يقوما بالتوفيق بين كل من الفلسفة الاسلامى والأرسطية من جهة، والعقيدة الدينية المسيحية من جهة أخرى" (انظر مايرز ص ١٦).

# خـــاتمـــة

غرضنا من هذا البحث هو أن نثبت ذلك التأثير العظيم الذى أحدثته كتابات الفقهاء المسلمين على الفكر الاقتصادى للأوروبيين كما تجلى هذا التأثير فى كتابات فلاسفة اللاهوت فى القرون الوسطى، كما نستهدف أيضاً لفت النظر الى ذلك التعتيم الخطير فى تاريخ علم الاقتصاد - بل هو فى الحقيقة تعتيم خطير فى تاريخ الأفكار - والذى أدى الى حجب الاسهامات العميقة التى أسهم بها فقهاء المسلمين فى هذا المجال، واغفالها اغفالاً يكاد يكون تاماً. وقد كان الباعث الأساسى الذى حدا بكاتب هذا المقال الى كتابته هو أن يلفت الانتباه الى تلك "البقعة المعتمة" فى تاريخ الفكر الاقتصادى، وأن يثبت أن فكرة شومبيتر عن "الفجوة الزمنية الكبيرة" هى فكرة يتعذر الدفاع عنها تماماً (وذلك لمجافاتها لوقائع التاريخ)، وأن يبين أن فقهاء المسلمين ومفكريهم وفلاسفتهم كانوا أكثر من مجرد "شراح" أو "نقلة" للفكر الاغريقى، وأن يبرهن على أن فلاسفة اللاهوت من أتباع الأكوينى فى العصور الوسطى كان لديهم كل من الدافع والفرصة ليتمثلوا تلك الآراء والأفكار التى نضجت فى العالم العربى الاسلامى وآتت أكلها، وأن فلاسفة اللاهوت قد عملوا بموجب هذا الدافع الى استثمار هذه الثروة الفكرية، واغتنموا هذه الفرصة التى أتاحت لهم الاطلاع على هذه الأفكار.

ويتعين هنا أن نقرر بشكل قاطع بات أنه ليس من هدف هذا البحث أن ننتقص من الانجازات الضخمة التى قدمها فلاسفة اللاهوت، أو نعطى انطباعاً يوحى بأنهم كانوا يفتقدون الأصالة وروح الابتكار. وليس من غرضنا كذلك أن ننكر ذلك المقدار الضخم من التراث الاغريقى الذى توافر لفلاسفة المسلمين وفقهائهم ، والذى بنوا عليه صرحهم الفكرى الشامخ، مستلهمين روح عقيدتهم الايمانية الفتية، وملتزمين بأحكامها [١٤]. ومع ذلك فان الاطلاع على ما كتبه فقهاء المسلمين فى الاقتصاد يجعل المرء مرتاباً فى سلامة فكرة شومبيتر عن "الفجوة الكبيرة". أضف الى ذلك أن المرء ليخالجه نفس هذا الارتياب، حين يلاحظ أن المؤرخين الغربيين المعاصرين الذين أرخو للفكر الاقتصادى تجاهلوا تلك الاسهامات الضخمة التى أسهم بها فقهاء المسلمين فى تطوير الفكر الاقتصادى والأنظمة الاقتصادية فى خلال العصور الوسطى، ولا يتغير الأمر أن يكون تجاهل هؤلاء المؤرخين عن سوء قصد أو عن سهو وغفلة [١٥]. وحتى

لو فرضنا جدلاً، رغم أن الدليل الحي يناقض هذا الافتراض، أنه في خلال الفترة التي عاشها شومبيتر لم يكن ثمه من المؤلفات المتوافرة، والتي تمكن من استكشاف الروابط الفكرية في العصور الوسطى، بين فقهاء الاسلام وفلاسفة اللاهوت، مع التسليم بهذا الافتراض. فاننا نقول ان الثروة في البحوث والكتابات المتعلقة بهذا الموضوع، والتي نشرت بعد شومبيتر والى أيامنا هذه، قد أقامت الحُجة على مؤرخي الفكر الاقتصادي المعاصرين، بل أقامت الحجة على سائر المشتغلين بشئون الاقتصاد وعلومه، فلم يعد سائغاً - بعد ذلك - أن يستمر على ذلك الخطأ الذي وقع فيه شومبيتر، والا كانوا قد أخطئوا في حق الموضوعية ونزاهة البحث. لذلك ينبغي أن نعامل اسهامات فقهاء المسلمين في مجالات الفكر الاقتصادي وعلم الاقتصاد بصفة عامة بمثل ما نعامل به اسهامات الاغريق والرومان في هذا المجال، وذلك بالاعتراف باسهامات المسلمين، وحتى نزيل أي مانع من "الموانع" التي ذكرها شومبيتر وزعم أنها منعت من تواصل المعرفة بين الأجيال، وحتى يعكس هذا الفرع من فروع المعرفة، وهو علم الاقتصاد، صُورة حقيقية "لذلك النضال المتواصل والصراع المستمر بين أفكارنا وأفكار السابقين علينا"، وذلك حسب تعبير شومبيتر نفسه والذي يدل على ألمعية وذكاء.

ولكي تستمر عملية "تسلسل الأفكار" وتحدرها من جيل الى آخر فلا يوقفها شيء. وهذا هو حقا ما يمليه علينا البحث العلمي الجاد، وبذلك يتصف البحث التاريخي للأفكار الاقتصادية بصفة التواصل والاستمرارية، والتي يستحقها أي فرع من فروع المعرفة.

## ملاحظات

١ – صنف شومبيتر كتابان آخران لهما أهميتهما فى هذا المجال، وهما "نظرية التطور الاقتصادى"(سنة ١٩١٧) ، "الدورات التجارية" (١٩٣٩)، وكلا الكتابين فى مجال نظرية الدورات التجارية. وكما كان ويسلى ميتشيل Wisley Mitchell يعتقد أن دراسة الدورات تعتمد على قدرتنا على فهم واستيعاب العملية الرأسمالية بمجملها، فكذلك كان تصور شومبيتر لهذه النقطة، وذلك فى موضوع تناوله فى كتابه "الرأسمالية، والاشتراكية، والديمقراطية" (سنة ١٩٤٢).

٢ – على سبيل المثال، انظر ش .م غضنفر "S.M. Gazanfar" و أ. عظيم اصلاحى A. Azim Islahi "الفكر الاقتصادى عند أحد فقهاء العرب : أبى حامد الغزالى (١٠٥٨ – ١١١١)م". وقد نُشر هذا البحث فى مجلة تاريخ الاقتصاد السياسى" العدد ٢٢ ، (خريف سنة ١٩٩٠ ص ٣٨١، ').

٣ – من أجل أن يُعزز شومبيتر الطبيعة العلمية لفكر فلاسفة اللاهوت الأكوينيين، قال : "انهم قدموا لنا مبادىء فى البحث لها منهجها المنظم فى الاستدلال والتعليل. وقد ابتدعوا لغة ومنطقاً فقهياً كان قابلاً للتطبيق فى عدد كبير من المجالات الاجتماعية. وبمقدار ما كانت الحقائق التى طرحوها ذات طابع اقتصادى، كان تحليلهم لها ذا طابع اقتصادى كذلك (ص٦٩) " ومع ذلك فان تلك المنهجية المنظمة فى البحث والاستدلال، وفدت اليهم ممن سبقهم من فقهاء المسلمين، وذلك لأن "منهج البحث المنظم الذى أخذ به فلاسفة اللاهوت المسيحيين فى القرون الوسطى، كان قد سبق له من قبل أن كان شائعاً لدى فقهاء المسلمين قبل توما الأكوميني" (انظر تشيچنى Chejne ص١١١ – ١١٢).

٤ – وقد صدر حديثاً لتود لورى Todd Lowry كتاب ينتقد فيه شومبيتر لقصوره فى التعرف على الأصول الاغريقية للتحليل الاقتصادى الحديث (انظر كتاب لورى "الأصول القديمة للأفكار

الاقتصادية" ص ٩ فى المقدمة). وفى هذا الكتاب كان موقف لورى مشابها لموقف شومبيتر، من حيث اغفال دور الاسهامات العربية الاسلامية فى النهضة الأوروبية، ومع ذلك فان لورى قد أشرف على مُصنف يضم مجموعة من المقالات لعدد من الكتاب، ومن ضمنها مقالة ممتازة عن الفكر الاقتصادى الاسلامى (انظر كتاب لورى "الفكر الاقتصادى فيما قبل المرحلة الكلاسيكية). أضف الى ذلك، أنه بناءً على محاثاتى واتصالاتى الشخصية مع تود لورى، فانه يمكن القول بأنه يكاد يكون الوحيد من بين مشاهير علماء الفكر الاقتصادى المعاصرين، الذى يؤيد الاعتراف بقيمة وأهمية اسهامات الفقهاء العرب والمسلمين. وفى خطاب حديث أرسله الى كاتب هذا البحث يقول لورى " لقد تلقى الأوروبيون فى العصور الوسطى معرفتهم بالاقتصاد الاغريقى على طبق اسلامى" (وقد أرخ خطابه هذا فى ٢٢ أغسطس ١٩٩٠). ولن نجاوز الحقيقة اذا ما قلنا أن هذا "الطبق" قد أضاف اليه فقهاء المسلمين وفلاسفتهم اضافات جوهرية نفعوا بها الأوروبيين.

٥ – ثمه عدد كبير من المطبوعات التى صدرت باللغات الفرنسية، والألمانية، والانجليزية، والأسبانية، والتى تؤكد بالوثائق المحققة وجود ذلك التأثير الكبير لفقهاء الاسلام وفلاسفته على فلاسفة العصور الوسطى فى أوروبا. انظر على سبيل المثال الكتب المذكورة فى ثبت المراجع من تأليف فورجت Forget ( سنة ١٨٩٤) ، وجويشن Goichen (سنة ١٩٤٤) ، وهاموند Hammond (سنة ١٩٤٧)، ومِهْرن Mehren (سنة ١٨٩٠) ، وبالاسيوس Palocios (سنة ١٩٣٥) ، وبلسنر Plessner (سنة ١٩٢٨) ، ورينان Renan (سنة ١٩٣٨) ، وفينسنك Wensinck (سنة ١٩٤٠) ، ووستنفيلد Wustenfeld (سنة ١٨٧٧) وغيرها من الكتب.

٦ – وقد يجوز للمرء أن يبرىء شومبيتر من تهمة الاغفال العمدى لاسهامات المسلمين فى نهضة أوروبا وذلك اذا اتبع هذا المنطق التالى الذى يقول : لعل اغفال شومبيتر لاسهامات المسلمين كان ببساطة نوعاً من السهو الغير مقصود، وهو سمة غالبة عليه وعلى مفكرى هذه العصور، وهذا يعنى أن موقفه ذاك لا يعد عملاً تعصبياً متعمداً، بل مجرد عادة وظاهرة دائمة ومستقرة فى نفوس الأوروبيين، وهى تعكس صورة "لحاجز ثقافى تحول دون تسرب مصادر المعرفة القادمة من

منابع غير أوروبية، وذلك باعتبار هذه المنابع ملوثة بالأفكار المخالفة للتصورات الغربية" وذلك حسب تعبير دانيل Daniel ووصفه الموجز لهذه الظاهرة. (انظر دانيل "الحاجز الثقافى"The Cultural Barrier ص ٨٧). ولعل شومبيتر كان على غير وعى باسهامات فقهاء المسلمين وتأثيراتهم على فلاسفة اللاهوت، أو ربما كان وعيه بهذا الموضوع وعياً غير دقيق، وربما كان يشعر أنه ليس ثمة من الضرورة مايلزمه بالتعرف على المؤلفات العربية فى هذا المجال أو بذكر شيء فيها، وذلك لأن جمهوره الذى يقرأ له هو جمهور الغربيين. وحيث أن شومبيتر لم يكن قد أتم كتابة كتابه "تاريخ التحليل الاقتصادى" (حيث توفى قبل نشره)، فلعلنا نقول أنه لو كان قد مُد فى عمره (بما يسمح له بمراجعة هذا العمل) لكان قد أضاف الى كتابه ما يدل على تأثير الفقهاء والفلاسفة المسلمين على فلاسفة اللاهوت فى أوروبا. ولا يمنع ذلك الافتراض من أن نقول، معتمدين فى قولنا على ما ذهب اليه أحد المؤرخين المعاصرين، "ان اغفال شومبيتر للتأثيرات الاسلامية على فلاسفة اللاهوت ليُعد من أكثر الأمور مدعاة للدهشة والتعجب، ذلك لأنه قضى مدة من عمره خلال مرحلة اعداده لمواد كتابه المذكور فى بلد عربى هو مصر... كما أن شومبيتر عمل فى مكتبة جامعية هى الأولى على المكتبات فى تجهيزها وتنظيمها ويُسر الوصول الى مراجع البحث فيها، (وهى مكتبة كِرس Kress بجامعة هارفارد) وقد اقتبست هذه العبارة الأخيرة من خطاب أُرسل الى الكاتب مؤرخاً فى ٢١ / أكتوبر / ١٩٨٨، وقد كتبه المؤرخ المعاصر چيرجن باكاوس Jurgen Backhaus من جامعة ريجك "Rijks "، ليمبرج "Limberg"، "Netherland" imgkvh). وانظر كذلك الملاحظة رقم ١٢ فيما بعد.

٧ - لعله من النافع لنا هنا أن نذكر أنه لكى يتعرف كاتب هذا البحث على الدوافع التى حدت بشومبيتر الى اغفال الفكر الاقصادى لفقهاء العرب والمسلمين، فقد اتصل (الكاتب) بعدد من العلماء الذين كانوا على صلة وثيقة بشومبيتر. واذا كان كاتب هذا البحث لا يقصد من بحثه أن ينال من شومبيتر أو أن يلقى عليه الاتهامات التى تطعن فى نزاهته العلمية وفى سلامة دوافعه، الا أن هذا لا يمنع من ذكر بعض التعليقات التى صرح بها زملاؤه، ودونوها فى خطاباتهم التى

أرسلوها لكاتب هذا البحث. ومن ذلك قول الأستاذ مارك برلمان"Mark Perlman" (من جامعة بتسبرج Pittsburg) الذى ضمنه خطابه المؤرخ فى ١٨ يونيه ١٩٩٠ والذى قال فيه عن شومبيتر : " على الرغم مما يتصوره المعجبون بشومبيتر والذين يُثنون على نزاهته العلمية فقد كان رجلاً غريب الأطوار، ذلك أنه قد مارس تعصبه ضد المسلمين بشكل أساء اليه اساءة بالغة".

ومن هذه الشواهد أيضاً ذلك الخطاب المؤرخ فى ١ يونيه ١٩٩٠، والذى أرسله الأستاذ سترسلر E. Streissler بمعهد علم الاقتصاد، جامعة فيينا ، بالنمسا، حيث قال عن شومبيتر : "لم يكن شومبيتر عالماً واسع الأفق بل كان أقرب الى أن يوصف بأنه يعجز عن أن يرى مالا يحب أن يراه... لهذا فان كتابه الصادر ١٩٥٤ بعنوان "تاريخ التحليل الاقتصادى" كان ينبغى أن يحمل عنواناً أخر يكون مناسباً للمادة التى يحتويها الكتاب، وذلك كان يكون عنوانه "جوزيف شومبيتر : مُختارات من الأفكار التاريخية". ويستطرد الأستاذ سترسلر قائلاً "انه لمن المؤسف أن الاعجاب بشومبيتر – رغم تحيزه وتعصبه لا يزال منتشراً بين أوساط المتعلمين". ولكن سترسلر يبدى تفهمه لموقف شومبيتر فى قوله عنه " لعل شومبيتر كان غافلاً عن تأثير الفقهاء المسلمين على أوروبا اللاتينية، ولذلك لم يُشر اليهم فى كتابه".

أما الأستاذ كيرت روتشيلد Kurt Rothschild (من جامعة لينز Linz بالنمسا) فقد أرسل لكاتب المقال خطاباً مؤرخاً فى ١٤ يونيه / ١٩٩٠ يقول فيه "اذا نظرنا الى الاتجاه الفكرى لشومبيتر بصورة اجمالية، لم نندهش اذا وجدناه يغفل الاسهامات الفكرية الهامة التى أسهم بها فقهاء وفلاسفة المسلمين فى النهضة الفكرية لأوروبا العصور الوسطى ...

لذلك فانه تجاوز تلك الفترة الزمنية الكبيرة، والتى سماها "بالفجوة الكبيرة" لأن أغلب المؤلفات التى تعرضت لدراسة الاقتصاد ومعارفه أهملت ذكر هذه الاسهامات التى شغلت تلك الفترة الزمنية الكبيرة. لهذا السبب، فاننا نجد أن الموسوعة الضخمة الصادرة فى ١٧ مجلداً فى سنة ١٩٦٨، أعنى موسوعة العلوم الاجتماعية لا تشير الى اسهامات فقهاء المسلمين التى تتحدث عنها. ويبدوا أن سبب هذا الاشكال يرجع بصفة رئيسية الى ما توارثه أبناء الحضارة الغربية المعاصرة من مواقف فكرية متطرفة فى تركيزها على

الى مصدرها، رغبة منه فى اخفائها عن القراء»). وقد ألهم هذا القسيس، ألهم توما الأكوينى بأن يضع كتابه فى «الرد على غير المسيحيين Summa contra Gentiles». وكان هذان الكتابان قد وضعا بناء على طلب مجمع الرهبان الدومينيكيين، وكان الهدف منهما هو الرد على آراء الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين ضد العقيدة المسيحية. وثمة مصدر آخر من مصادر اطلاع توما الأكوينى على مؤلفات الغزالى، وهذا المصدر يتمثل فى العالم اليهودى ابن ميمون Mai-monides والذى كان قد اقتبس بعضا من أفكار الامام الغزالى التى دونها فى كتابه «مقاصد الفلاسفة» (انظر كتاب مايرزمن ص ٤٢ ـ ٤٣، وانظر كتاب شريف من ص ١٣٦٠ الى ص ١٣٦٢). وفوق ذلك كله يصبح تأثير الغزالى على القديس توما الأكوينى تأثيرا واضحاً الى حد بعيد، عندما يقوم المرء بنظرة مقارنة الى الفهارس التفصيلية لمحتويات كل من كتاب الغزالى «الاحياء» وكتاب توما فى «اللاهوت»، فقد عالج كتاب توما الأكوينى عدداً كبيراً من الموضوعات المتطابقة مع موضوعات كتاب الغزالى، بما فيها تلك الموضوعات المتعلقة بعلم الاقتصاد، كما التزم توما الأكوينى فى كتابه نفس الاتجاه المنهجى الذى أخذ به الغزالى فى كتابه ( من قبل).

١٤ – فى الحقيقة، تقتضى الموضوعية من المرء أن يعترف كذلك بأن بعض علماء العرب قد يكونون ممن تأثر بالكتابات المسيحية فى عصورها الأولى. ولذلك، «فانه بالرغم من عجزنا عن التعرف على الكيفية التى انتقلت بها أفكار أوغسطين Augustine الى الغزالى، ولا الوسيلة التى تم عبرها انتقال هذه الأفكار، الا أنه من الجائز أن هذه الأفكار كان لها رواجها فى الأوساط الفكرية التى نشأ الغزالى فيها وانتفع بمعارفها». (انظر كتاب شريف ص ١٣٦٠). ومع هذا، فانه بالرغم من أن الدليل على هذا الزعم مفقود، الا أنه «توجد أدلة قوية وكثيرة، تبرهن على انتقال أفكار الغزالى الى الأوروبيين» (انظر كتاب شريف ص ١٣٦١)، وكذلك انظر كتاب بالاسيوس).

١٥ – بينما يرى كاتب هذا البحث أن ثمة أسلوباً متبعاً فى الفكر الاقتصادى، يميل الى اغفال اسهامات فقهاء المسلمين فى هذا المجال، وذلك بالركون الى فكرة شومبيتر عن «الفجوة» الزمنية الكبيرة، فانه من الجدير بالذكر أن نقول أن بعض العلماء الأعلام المعاصرين الذين يعارضون شومبيتر فى هذه النقطة، يقعون فى أخطاء من نفس نوع خطئه، وربما يكون خطؤهم هذا عن

سهو غير مقصود. لذلك يقول أوتولا نجهولم Otto Langholm «لم يعد ثمة أى مبرر للتمسك بهذه الطريقة فى البحث، والتى أحدثت خلطا واضطرابا فى دراسة تاريخ علم الاقتصاد فى القرون الوسطى، ذلك الخلط والاضطراب الذى بدأ منذ أكثر من قرن مضى، وأعنى بهذه الطريقة طريقة صياغة الأحكام العامة والتعميمات التاريخية الشاملة، بالاعتماد على عدد قليل من أسماء المشاهير المعروفين من رجالات التاريخ، بدون أى مراعاة للقوانين التى تحكم سياق الأحداث واستمراريتها وتواصلها عبر الأجيال المتلاحقة. وقد وقع فى هذا الخطأ أفضل كتاب دراسى فى هذا المجال، فقد أخذ يقفز واثبا من قرن الى آخر، غير ملتزم بخط واضح أو أسلوب دقيق فى البحث» (انظر كتاب لانجهولم ص ٦). ورغم ما أطلقه لانجهولم من تحذير فى هذا الصدد، الا أنه اتبع فى كتابه نفس الأسلوب الذى اتبعه شومبيتر من حيث القفز على المرحلة التاريخية التى أسهم فيها فقهاء المسلمين وفلاسفتهم فى تكوين الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى، واغفالها.

كل ما هو أوروبى – أمريكى فحسب، واغفالها لكل ما سوى ذلك " وفى مقابل هذا الاتهام الصريح لموقف شومبيتر نجد بعض المفكرين الذين يبرئون ساحة ، حيث يذهبون الى أنه ربما لم يكن على علم أبداً بتلك الكتابات العربية الاسلامية السابقة، والمبكرة عن كتابات فلاسفة اللاهوت فى أوربا القرون الوسطى (ومن هؤلاء العلماء، على سبيل المثال: ولفجانج ستوبلر "Wolfgang Stopler"، من جامعة ميتشجان "Mitchigan"، وادوارد ماسون "Edward Mason" من جامعة هارفارد "Harvard"، وويسلى ليونتفت "Wassily Leontieft" من جامعة نيويورك، وبول ساموليسون "Paul Samuelson" من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا Massachusetts Institute of Technology).

٨ – ولمزيد من التفاصيل وأسماء المراجع انظر على سبيل المثال : كتاب م.ا. مانان "M.A. Mannan" المعنون "الاقتصاد الاسلامى" (لاهور، باكستان، مطبوعات أشرف، سنة ١٩٨٠).

٩ – يشير أوبريان "O' Brien" الى "تلك البساطة التى كانت سمة العلاقات الاجتماعية بين الناس فى العصور الوسطى، حيث كانت العلاقات الانسانية بين الأفراد هى الحاكمة والمهيمنة على غيرها من الاعتبارات، بينما صار العامل المسيطر على هذه العلاقات فى عصرنا الحاضر هو عامل المنفعة وتبادل المصالح بين الناس" (انظر أوبريان، ص ١٠).

١٠ – فى الحقيقة كان ذلك النوع من أنواع الانتقال هو الأساس الذى بنى عليه المؤرخ الاقتصادى الفرنسى هنرى بيرين "Henry Pirenne" (١٨٦٢ – ١٩٣٥) فكرته التى أثارت كثيراً من الخلاف حولها منذ عشرات السنين. وقد تناولت فكرته هذه "الانتقال من من الفترة الساكنة فى تاريخ أوروبا قبل العصور الوسطى، الى عهد جديد من البحث واعادة تفسير كل شىء" (انظر كتاب هافيجهيرست Havighurst، المقدمة ص ٨). وهذا الانتقال الذى عاشته أوروبا (فانتقلت به الى مشارف عصر النهضة) كان يرجع بصفة أساسية الى ما تم بين أوروبا والحضارة العربية الاسلامية من وجوه الاتصال.

١١ – هذا النوع من العقود يُعرف فى اللغة العربية باسم "المضاربة" وهو عقد مكتوب بين طرفين لانشاء مشروع تجارى مشترك يمول فيه أحدهما المشروع برأس المال السائل، بينما يُدير الطرف الآخر نشاط المشروع، ويتقاسم كل من الطرفين المكسب والخسارة (انظر كتاب لبيب، ص ٩١).

١٢ - ونورد هنا نصين لعالمين مشهورين، يتناولان هذا الموضوع بالشرح والتفسير: (١) ويقول النص الأول: «نحن الأوربيين مُصَابون «ببقعة معتمة» فى بصيرتنا تجعلنا نعجزُ عن أن نَرى حقيقة ما ندين به للاسلام من فضل فى بناء نهضتنا. فأحيانا نهون من أهمية التأثيرات الاسلامية على تراثنا أو نهون من اتساع نطاقها، وأحيانا نتخطاها بالكامل ونُغفلها اغفالاً تاماً. وانه ليتعين علينا أن نعترف بهذا الفضل الذى ندين به للاسلام فى بناء نهضتنا، وأن يكون اعترافنا به اعترافا صريحا شافياً وذلك حتى يمكن للروابط التى تصلنا بالعرب والمسلمين ان تكون روابط جيدة وطيبة. أما اذا حاولنا أن نتعامى عن فضل الاسلام علينا، أو ننكر هذا الفضل، فلا يدل ذلك على شىء الا على اتصافنا بعنجهية فارغة لا أساس لها» (انظر كتاب وات Watt، سنة ١٩٧٢، ص ٢) . (٢) ويقول النص الثانى : «انه لمن المفارقات التاريخية المغلوطة، أنْ ننظر الى تراث العصور الوسطى فى أوروبا، فنهون من شأن اسهامات المسلمين الفكرية فى هذا التراث، مع أن هذه التأثيرات هى التى طبعت الغرب بطابعها واستمر تأثيرها سارياً فيما تلا هذه الفترة من قرون» (انظر كتاب وايت White ص ٤).

١٣ - من الأمور اللافتة للنظر والجديرة بالتسجيل، أن كثيراً من مؤرخى العصور الوسطى يعترفون بأن الامام الغزالى كان له أعظم التأثير على القديس توما الاكوينى سواء أتم هذا التأثير مباشرة، أم عبر ألبرتوس ماجنوس Albertos Magnus وهو أستاذ توما الاكوينى (١٢٠٦ - ١٢٨٠)، أم عَبْر معاصره رايموند مارتين Raymund Martin (توفى سنة ١٢٨٥). وقد أصبحت كُتبُ الامام الغزالى، بما فيها أعظم كتبه «احياء علوم الدين» متاحة للمفكرين الأوروبيين باللغة اللاتينية حتى ما قبل سنة ١١٥٠ م (انظر كتاب مايرز Meyers ص ٢٩). زد على ذلك، أن رايموند مارتن الذى كان يعرف اللغة العربية نقل نقلا كاملا الى كتابه المعنون بـ «سيف الايمان» الكثير من كتابات الغزالى وأدمجها فيه. وسواء أكان هذا النقل مباشرا من كتابات الغزالى، أم عبر مؤلفات بار هاربروس Bar Harbraeus (وهو قسيس سورى كان يعرف باسم الفَرَج فى العالم الاسلامى، وهو الذى «نسخ فصولا عديدة من كتب الغزالى بدون الاشارة

# Bibliography

Afnan, Soheil M., *Avicenna: His Life and Works*, George Allen & Unwin, Ltd., London, 1958.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, 3 vols., Benziger Brothers, Inc., New York, 1947.

Ashly, William J. *An Introduction to English Economic History and Theory*, 2 vols., London, 1888 and 1893.

Beckingham, C.F., "Misconceptions of Islam: Medieval and Modern," *Journal of Royal Society of Arts*, September 1976.

Bernardelli, H., "The Origins of Modern Economic Theory," *Economic Record*, vol. 37, pp. 320–338, September 1961.

Boulakia, H., David C., "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist," *Journal of Political Economy*, vol. 79, no. 5., pp. 1105–1118, September-October 1971.

Butler, Pierce, "Fifteenth Century of Arabic Authors in Latin Translation," in the *McDonald Presentation Volume*, Books for Libraries, Inc., pp. 63–70, Freeport, N.Y., 1933.

Callus, D.A., *Robert Grosseteste: Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford University Press, London.

Chejne, Anwar, "The Role of Al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West," in Khalil I. Semaan, ed., *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1980.

*Collier's Encyclopedia*, vol. 13, McMillan Educational Corporation, New York, 1979, (article on "Islam," Edward J. Jurji, pp. 312–313).

Copelston, F.C., *A History of Medieval Philosophy*, Harper & Row Publishers, New York, 1972.

Crombie, A.C., *Medieval and Early Modern Science*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963.

Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Aldine Publishing Company, Chicago, III., 1966.

——, *The Cultural Barrier: Problem in the Exchange of Ideas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1975.

——, *The Arab and Medieval Europe*, Longman Group Limited, London, 1975.

Draper, John W., *History of the Intellectual Development of Europe*, 2 vols., Harper & Row Publishers, New York, 1876 and 1904.

Durant, Will, *The Story of Civilization: The Age of Faith*, vol. 4, Simon & Schuster, New York, 1950.

Essid, M. Yassine, "Islamic Economic Thought," in S. Todd Lowry, *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Kluwer Academic Publishers, Boston, Mass., 1987.

Forget, J., "De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique," *Revue Néo-Scolastique*, pp. 385-410, October 1984.

Al-Ghazali, *Abu Hamid, Ihya Ulumal Din (Revival of the Religious Sciences)*, 4 vols., Daral Nadwah, Beyrouth, Lebanon, no date.

Ghazanfar, S.M., "Explorations in Economic Thought: Contributions of Arab Scholastics during Early Medieval Period," presented to the *Annual Meeting of the American Economic Association*, Atlanta, Ga., December 1989.

—— and A. Azim Islahi, "Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid Al-Ghazali (1058–1111 ad)," *History of Political Economy*, vol. 22, no. 2., pp. 281–403, Autumn 1990.

Goichon, A.M., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Paris, 1944.

Gordon, Barry, *Economic Analysis Before Adam Smith*, Harper & Row, Publishers, Inc., New York, 1975.

Hammond, R., *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, Hobson Press, New York, 1947.

Harris, C.R.S., *Duns Scotus*, 2 vols., The Humanities Press, New York, 1959.

Haskins, C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, G.B., 1927.

Havighurst, Alfred F., ed., *The Pirenne Thesis: Analysis, Criticism and Revision*, D.C. Heath & Co., Lexington, Mass., 1969.

Heaton, Herbert, *Economic History of Europe*, Harper & Brothers Publishers, New York, revised edition, 1948.

Kramers, J.H., "Geography and Commerce," in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1934.

Labib, Subhi Y., "Capitalism in Medieval Islam," *Journal of Economic History*, vol. 4, pp. 178–196, 1944.

Langholm, Otto, *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget, Oslo, Norway, Columbia University Press, New York, 1979.

Leff, Gordon, *Medieval Thought*, Quadrangle Books, Inc., Chicago, Ill., 1958.

Lowry, S. Todd, *The Archeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*, Duke University Press, Durham, N.C., 1987.

Lowry, S. Todd, ed., *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Kluwer Academic Publishers, Boston, Mass., 1987.

Mannan, M.A., *Islamic Economics: Theory and Practice*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, Pakistan, 1980.

Mehren, A.F., "Algazel, Maqasid al-falasifat, quoted by St. Thomas in Summum Algazel," *Annales de philosophie chrétienne*, vol. XX, Paris, 1890.

Myers, Eugene A., *Arabic Thought and the Western World*, Frederick Ungar Publishing Co., Inc., New York, 1964.

Newman, Philip, et al., eds., *Source Readings in Economic Thought*, W.W. Norton & Co., Inc., New York, 1954.

O'Brien, George, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, Longman, Green & Co., London, 1920.

O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and its Place in History*, Kegan Paul, Tench, Trubner & Co., Ltd., New York, 1922.

Palacios, M. Asin, "Contact de la spiritualité musulmane et de la spiritualité chrétienne," *L'Islam et l'Occident*, 1935.

Plessner, Martin, *Der Oikonomikoc des Neuphythagoras "Bryson" und sein Einfluss auf die Islamischen Wissenschaft* Heidelberg, Germany, 1928.

Pribram, Karl, *A History of Economic Reasoning*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1983. (In French, *Histoire du raisonnement économique*, Economica, Les fondements de la pensée économique, 1986).

Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, Calmann Lévy, Paris, 1938.

Rescher, Nicholas, *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Penn., 1966.

Roll, Eric, *A History of Economic Thought*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 3rd ed., 1953.

Roover, Raymond de, "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy," in James A. Gherity, ed., *Economic Thought: A Historical Anthology*, Random House, New York, 1965.

Said, Edward, *Covering Islam*, Pantheon Books, New York, 1981.

Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Williams and Wilkins, Baltimore, Md., 1927–1948.

Schacht, Joseph, and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, 1954. (In French, "L'âge des fondateurs, des origines à 1790," Histoire de l'analyse économique, Paris, Gallimard, Sciences Humaines, 1983.)

Sharif, M.M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.

Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, The Octagon Press, London, 1982.

Spengler, Joseph J., and William R. Allen, eds., *Essays in Economic Thought: Aristotle to Marschall*, Rand McNally & Co., Chicago, Ill., 1960.

Spengler, Joseph J., "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun," *Contemporary Studies in Society and History*, vol. VI, no. 3, pp. 268–306, 1964.

Spiegel, Henry W., ed., *The Development of Economic Thought*, John Wiley & Sons, Inc., New York, abridged edition, 1964.

Udovitch, Abraham L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970.

Viner, Jacob, "Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work," *History of Political Economy*, vol. 10, no. 1, Spring 1978.

Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963.

——, *Islamic Surveys: The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.

Wensinck, A.J., *La Pensée de Ghazzali*, Paris, 1940.

White, Lynn, Jr., "Medieval Borrowings from Further Asia," *Medieval and Renaissance Studies 5*, Proceedings of the Southeastern Institute for Medieval and Renaissance Studies, Chapel Hill, N.C., pp. 3–26, Summer 1969.

Wustenfeld, F., *Die Übersitzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen, Germany, 1877.

